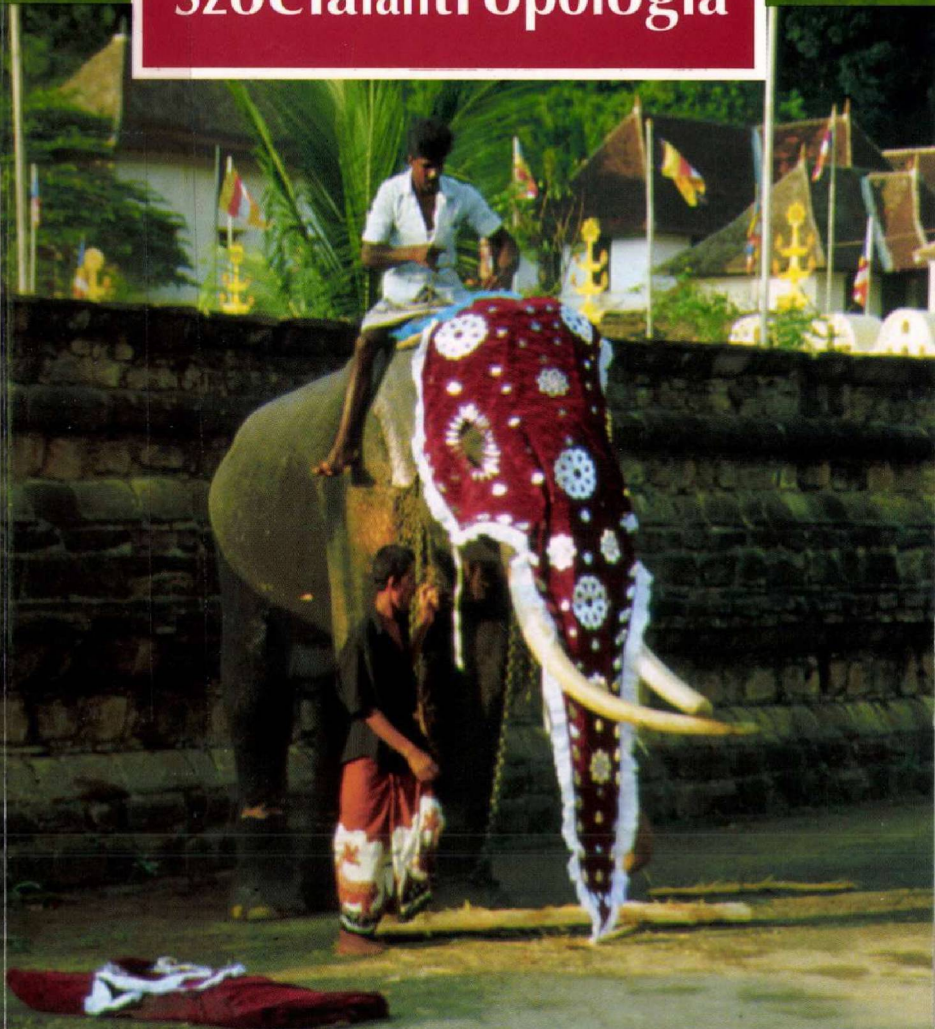


EDMUND LEACH

Szociálanthropológia



Osiris Könyvtár

EDMUND LEACH

Szociálantropológia

Osiris Könyvtár



Antropológia

Sorozatszerkesztő

Fejős Zoltán

EDMUND LEACH

Szociálantropológia

Osiris Kiadó • Budapest, 1996

Megjelent a Művelődési és Köznevelési Minisztérium
támogatásával

A fordítás alapjául szolgáló mű:
Edmund Leach: *Social Anthropology*
Glasgow, Fontana Paperbacks 1982

Fordította
PUSZTAI ANIKÓ
SAJÓ TAMÁS
(Bevezető, 2–4. fejezet)

A fordítást az eredetivel egybevetette
FEJŐS ZOLTÁN

Mészáros Attila Tudományegyetem
Szociológiai Tanszék Könyvtára
Njt. 5026/3

SZTE Egyetemi Könyvtár



J000707244

© Fontana Paperbacks, 1982
© Osiris Kiadó, 1996
© Pusztai Anikó és Sajó Tamás, 1996
Hungarian translation

TARTALOM

BEVEZETÉS	7
1. AZ ANTROPOLÓGIA SOKRÉTŰSÉGE	11
A szociálantropológia	20
Kulturális antropológia	31
A kultúra és társadalom egységei	35
Hitvallás	38
2. AZ EMBERISÉG EGYSÉGE	47
Reneszánsz előtti emberképek	52
Montaigne	57
Vadak és civilizáltak: egy faj vagy több?	59
Bibliai antropológia	63
A természetes ember	64
3. EMBERI LÉT ÉS ÁLLATI LÉT	74
4. AZ ÉN ANTROPOLÓGIÁM	105
A rokonság a szociálantropológiában	115
A „primitív” társadalommodell jellemzői	120
5. ADÓSSÁG, KAPCSOLAT, HATALOM	127
6. HÁZASSÁG, A GYERMEK TÖRVÉNYESSÉGE, SZÖVETSÉG	149
1. eset: A nuerek (Dél-Szudán)	157
2. eset: A „tradicionális” najarok (Kerala állam, Dél-India)	159
3. eset: Hagyományos esküvői szertartás a felsőbb osztálybeli szingalézeknél	164

4. eset: Az észak-burmai kacsinok	172
5. eset: A mut'a házasság (iszlám Közép-Kelet)	177
6. eset: Szíva-oázis (Nyugat-Egyiptom)	177
 7. A KOZMOLÓGIA NÉHÁNY ASPEKTUSA	 179
 ÖSSZEGZÉS	 187
GLOSSZÁRIUM	191
BIBLIOGRÁFIA	207
 MUTATÓ	 211

BEVEZETÉS

Az alábbi rövid bevezetésben egyfajta vezérfonalat szeretnék adni lehetséges olvasóim számára. A jelen könyv nem egyetemi hallgatók számára íródott. Nem az a célja, hogy vizsgakérdésekre szolgáló sablonos válaszokkal lásson el olyanokat, akik meg akarják kerülni a téma irodalmának alapos tanulmányozását, noha azok a szociálantropológiát hallgató diákok, akiknek már többé-kevésbé kialakult elképzeléseik vannak, talán jobb dolgozatokat fognak beadni, ha előtte valóban megértik, amit az alábbiakban elmondok.

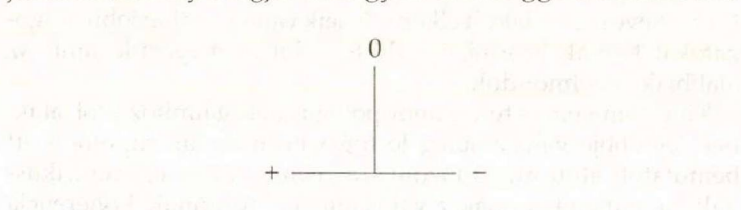
Könyvem nem is tudós antropológus kollégáimhoz szól, akiknek legtöbbször valószínűleg le fogja nézni az antropológia itt bemutatott stílusát, és bizonyára régimódinak, egocentrikusnak, tudománytalannak, a valóságtól elfordulónak, koherencia és politikai elkötelezettség híján valónak és sok effélének bélyegzik majd. Ha nekem kellene recenzálnom a könyvet, valószínűleg magam is hasonlókat írnék róla; ám én mindeme vétések jó részét szándékosan követtem el.

Arról a fajta szociálantropológiáról szándékozom írni, amelyet én magam érdekesnek tartok és amelyet időről időre magam is művelek. Ez azt jelenti, hogy egocentrikus és történeti nézőpontból közelítek a témához. Jómagam matematikát és mérnöki tanulmányokat végeztem, s felnőttként először a kereskedelembe tettem szert tapasztalatokra. 1937-ben „tértem meg” a szociálantropológia kebelére, és – eltekintve az 1939 és 1946 között végzett katonai szolgálat kiábrándító élményeitől – azóta is a szociálantropológia elméletének és gyakorlatának megszállottja vagyok.

Érdeklődésem eleinte, kortársaimhoz és idősebb társaimhoz hasonlóan, a rokonság és társadalom szerveződésére irányult. Az antropológiai vizsgálódásnak ez a klasszikus területe talán távolinak tűnik azokhoz képest, amellyel az utóbbi időben foglalkozom, és amelyet úgy körvonalazhatnék, mint a művészet

és a vallásos ideológiák közötti határterület. Ám az én esetemben ez utóbbi érdeklődés az előzőből nőtt ki. Sőt mi több, ha van olyan használható „elmélet”-em, amelyet a művészet, a mitológia és a vallási rítusok tanulmányozására alkalmazhatok, ez annak köszönhető, hogy első antropológiai terepmunkám idején (1936-ban a jamik közt, Botel Tobagóban), még inkább egy mérnök szakértelmével bírtam s nem egy antropológuséval.

Ebben a könyvben kevés szó esik művészetéről és a vallásról, mivel ha ezekkel kapcsolatos mondanivalómat sűrítanem kellene, az reménytelenül eltorzulna. Annál több szó esik az elméletéről. Egy nagyon egyszerű elméletről, amelyet széles körben alkalmaznak a matematika különféle ágaiban. A következő három szimbólum: „+”, „-”, „0” közötti kapcsolatként foglalkozunk össze, amely a legjobban egy háromszöggel illusztrálható:



A „+/-” bináris párt alkot. Minden szempontból „egyenlőek és egymás ellentétei”, de elválaszthatatlanok is egymástól, mivel egyik sem érthető meg a másikhoz való vonatkozása nélkül. A „0” nemcsak egyszerűen „középen” van, nemcsak „közbulső”, hanem „másféle” is. És ha végigmennénk azon a képzeletbeli egyenesen, amely az összes „+1” és „-1” közti számot pontonként tartalmazza, szükségszerűen áthaladunk azon a ponton, amelyet „0”-val jelöltünk, s amely se „+”, se „-”, hanem mindkettő egyszerre.

Sajnálom, hogy ilyen riasztóan elvont módon kezdem, de mindennek mélyén igen általános és mindannyiunk számára alapvető fontosságú probléma húzódik meg. Hogyan fonódnak össze az idő és a tér egy szinten jól érzékelhető diszkontinuitásai azokkal a kontinuitásokkal, amelyeket egy másik szinten tapasztalunk?

Mindenfajta emberi lénynek, társadalmi helyzetétől függetlenül, folytonosan szembe kell néznie ezzel a problémával, és – elvont szinten – ezt mindegyikünk ugyanúgy teszi. Másrészt a diszkontinuitás és kontinuitás a felszínen olyan ellentéteket is

mozgatnak, amelyeket különféle szimbolikus eszközrendszer-
rek vesznek körül.

Alapjában erről szól az én szociálanropológiám. Lényegében azt mondja el, hogy ha valaki az idő során „A” társadalmi helyzetből egy másik „B” társadalmi helyzetbe kerül, akkor ez a fejlődés mindig folytonos/megszakított jellegű, miként ezt a „-1”, „0”, „+1” sorozat megjeleníti.

Jól tudom, hogy a strukturalizmus néven ismert divatos antropológiai irányzatban ugyanerről van szó.¹ Ám ez a könyv csak közvetve foglalkozik ezzel az egyedi, és bizonyos fokig technikai kérdéssel. Nem szól a strukturalizmusról mint olyanról, és azokról a lévi-straussi ortodoxiától történő elhajlásokról sem, amelyek mostanában oly elterjedtek. Ez a könyv azokról a különféle antropológiai hatásokról szól, amelyek az én gondolkodásomban összekapcsolódtak, s az antropológiai érvelésnek ahhoz az egyedi stílusára vezettek, amelyet immár megszokásként vallhatok magaménak.

Nem azokhoz az antropológusokhoz szólok, akik már megállapodtak valamely elméleti alapállásnál és akik készek rá, hogy az utolsóig védjék személyes előítéleteiket. Képzeltbeli olvasóm inkább olyasvalaki, mint én voltam huszonöt éves koromban, akinek jól rendezett életébe az antropológia váratlanul tolatkodott be.

Én magam sok örömet leltem az antropológia tanulásának ebben a nem iskolás módjában, ahogy először csináltam, és csak utána próbáltam megérteni. Talán mások is vannak, akik inspirációt kapnak az ilyen nem rendszeres megközelítésből.

Végezetül elnézést szeretnék kérni lehetséges olvasóimnak mintegy a felétől. Az emberi nem férfiakra-nőkre, s az összes lehetséges közbülső variánsra oszlik. Az antropológusok és az olvasók is ilyenek. Meglehet, az angol nyelv igazán következetesnek mondható abban, hogy a „jelöletlen” főneveket többnyire hímneműnek, nem pedig nőneműnek tekint. Általában ez nem nagyon számít, de egy férfi antropológus, aki 1980-ban ír, a fejét kockáztatja – a feminista kollégák jóvoltából –, ha azt sugallja, még ha óvatlanságból is, hogy a megfigyelő antropológus vagy az általa megfigyelt egyén inkább férfi, mint nő.

¹ Lásd pl. Lévi-Strauss könyvében (1958) a 60. oldali ábrát; cikke eredetileg 1945-ben jelent meg.

Mégis vállalnom kell a kockázatot. A „he(he)”, „him(her)” szavaktól hemzsegő szöveg olvashatatlaná válik. Ebben a könyvben viszonylag következetesen fogok ragaszkodni a hímnemű személyes névmáshoz, ahol ez jelöletlen kategóriájú főnevekre vonatkozik. Remélem, ilyen alapon nem fognak hímsoviniszta disznónak bélyegezni.

Feltételezem, hogy a könyv tárgyalásának alapját képező gondolatokat magamtól származónak tudhatom, noha legtöbbjük másoktól ered. Néhány esetben ezt egyértelművé tettem, de legtöbbször nem próbáltam összekapcsolni egy sajátos érvet szerzőjével.

Köszönet illeti Christine Hugh-Jonest, valamint a Cambridge University Press szindikátusát, hogy engedélyezték a 125. oldalon megjelenő szakasz újranyomását. A 2. fejezet nagy része megjelent franciául az *Unité de l'homme et autres essais* (Az emberi nem egysége és más tanulmányok) című könyvemben (1980), és az említett fejezetet továbbfejlesztettem egy 1976 tavaszán, Morton Fried professzor által a Columbia Egyetemen tartott szeminárium eredményeként. A 3. fejezet címe és néhány részlete 1972-es Conway-előadásomból származik, amelynek létezik nyomtatott változata is. A 6. és a 7. fejezetben található adatok a *Political Systems of Highland Burma* (Felső-Burma politikai rendszerei) című könyvből (1954) származnak.

1. AZ ANTROPOLÓGIA SOKRÉTÚSÉGE

Ha a szavak jelentését az etimológiájuk adná, az *antropológia* „az emberről szóló tudomány” lenne, a vizsgálódásoknak olyan hatalmas és egyetemes formája, amelynek átfogására a világon található összes könyv se lenne elegendő. Ezért nem meglepő, hogy a legtöbb laikus nehezen érti meg, mit és miért csinálnak az antropológusok. Még nehezebb megérteni az antropológiát, mivel a szakma eredményei olyan előre elkészített, maguk címkézte csomagokban érkeznek, amelyek például olyan neveket viselnek, mint fizikai antropológia, szimbolikus antropológia, orvosi antropológia, fejlődésantropológia, városantropológia, marxista antropológia, strukturális antropológia s effélék. A csomagokban található javak, más árukhoz hasonlóan, nem olyan sokfélék, mint ahogy a kereskedő szeretné velünk elhitetni, de mindezek a problémák igencsak zavaróak. Mi hát az, ami a különféle címkék mögött közös?

Vannak fontos és kevésbé fontos címkék. E könyv olvasói számára két sajátos ellenpólus különös figyelmet igényel. Az egyik a szociálantropológusok és a kulturális antropológusok közti különbség. Az előbbieket Durkheimre és Max Weberre vezetik vissza intellektuális örökségüket, az utóbbiak pedig Tylorra és a régi századok utazó-mesélő néprajzkutatóira. A másik az empiristák és a racionalista idealisták közti kontraszt; vagyis az ellentét, amely azok közt van, akik az antropológiát egy, a zoológiával rokon természettudománnyá kívánják tenni, és akik éppen ezért úgy tartják, hogy az antropológusoknak videóra vehető vagy statisztikai oszlopokba szorítható tényekre kellene fordítani figyelmüket. A másik oldalon azok állnak, akik úgy érvelnek, mintha az antropológia egyfajta nyelvfilozófia lenne, amelynek végső célja az emberi szellem tudatalatti struktúráinak feltérképezése. Ez utóbbi, viszonylag újkeletű megkülönböztetés megtalálható a legtöbb fent említett címkén. Ez egyenes következménye a Lévi-Strausztól kölcsönzött, mind

a szociálantropológia, mind a kulturális antropológia egyes alváltozataiba bizonyos mértékig beépült gondolatoknak.

Az én antropológiám, amelyet a jelen könyv is tükröz, inkább szociálantropológiának, mintsem kulturális antropológiának tekinthető. Empirista Malinowski és Firth munkássága, idealista Lévi-Strauss nyomán. A jelen fejezetben fő szándékom rávilágítani erre a különbségre, habár az is szükségesnek fog mutatkozni, hogy az antropológia néhány más ágáról is említést tegyek, amelyeket jómagam nem becsülök túl nagyra.

Ha „az emberről szóló tudomány” fogalmát megvizsgáljuk, nem tűnik túlságosan bonyolultnak. Mivel minden nehézség nélkül felismerem, hogy egy egyedi faj tagja vagyok, amelyet a zoológusok úgy hívnak: *Homo sapiens*, bizonyára csakis azt észszerű meg tudni, mi az, ami a faj valamennyi tagjára egyetemlegesen érvényes, illetve miben különböznek ezen egyedek más fajok képviselőitől. Az is észszerűnek tűnik, hogy – ha sikerült ily módon megállapítani azokat a tényezőket, amelyek megkülönböztetik az „emberek”-et és a „nem emberek”-et – azzal folytassam, hogy leltárba veszem az összes lehetséges módot, mely alapján az emberek különböznek vagy különbözhetnek egymástól, akár egyedi jellemzőik, akár azon jellemzőik alapján, hogy bizonyos csoportok tagjai. Ezután emberek, társadalmi csoportok, civilizációk és más hasonlók típusainak egy taxonómiájával fejezném be vizsgálódásaimat.

Tekintélyes hivatásos antropológusok munkái gyakran öltének ilyen formát, és számos bevezető jellegű tankönyvet még mindig úgy írnak, mintha az emberi kultúrákat és/vagy az emberi társadalmakat úgy lehetne megkülönböztetni egymástól, mintha botanikai fajok lennének. Ez téves analógia. Az emberi faj sokrétősége olyan, mint a szívárvány színei; a látszat csalóka; ha a színeképet közelebbről vesszük szemügyre, azt találjuk, hogy eltűnnek a megszakítottságok. De a kérdés fontossága szükségessé teszi, hogy történeti szempontból is megvizsgáljuk.

Nyugat-Európa és az Egyesült Államok nemes tudósai, akikről később kiderült, hogy a modern antropológia megalapítói, 1840 körül úgy kezdtek gondolni magukra, mint akik egy önálló tudomány képviselői. De igencsak különböző volt érdeklődésük már ebben az időben. Négy fő típust különböztethetünk meg: antropológusokat, etnológusokat, régészeket és filológusokat.

Az antropológusokat eretnekeknek nyilvánították. A legtöbben közülük visszautasították az emberiség bibliában lefektetett egységét, s mindezt oly teória kedvéért, amely azt állítja, hogy számos emberszerű faj létezik, s közülük csak a fehér bőrű európai számít teljesen racionális lénynek.

Az etnológusok hasonlóan úgy vélték, hogy a különféle emberi fajták (rasszok) – amelyek közt a fizikai külső alapján lehet különbséget tenni – igen eltérő veleszületett képességekkel rendelkeznek; de elképzelésüket bibliai keretek közé illesztették. Figyelmük elsősorban az emberi szokások sokféleségére és földrajzi eloszlására irányult.

A régészek zöme olyan kincskereső romantikus volt, aki a saját leleteiről adott interpretációit bibliai és klasszikus irodalmi olvasmányok színeivel élénkítette. Viszont sikerült megragadniuk azt a lényeges dolgot, hogy ha a múlt egyes geológiai rétegeiben találnak tárgyakat és emberi maradványokat, akkor ez az írással nem rögzített történelem tényeiről nyújt kétségtelen tanúbizonyságot.

Végül a filológusok igencsak habozva fogadták el annak lehetőségét, hogy a latin és a görög nyelv indoárja eredete talán nem éppen a legvégső kérdés az összehasonlító nyelvészet felderítetlen tengerén.

Mindent összevetve, ez a maroknyi műkedvelő, akik az első antropológiai és etnológiai társaságokba tömörültek, civakodó gyülekezetet alkotott, bár egyénenként világosan különböző irányokba tartottak; de, legalábbis egy bizonyos szempontból, volt bennük valami közös. Mindannyiukat valami olyasmi érdekelt, ami még soha senkit: „a többiek”, a nem keresztények, olyanok, akik Róma és a görögség irodalmi örökségén kívül estek, vagyis a vadonban élő ember, a természeti ember, a primitív, a tudatlan vadember. Valójában ez az egyoldalúság az antropológia tudományának elhatároló jegye maradt. Kiderült: az antropológia nem az *ember*, hanem a primitívek tudománya.

Ezen új, arrogáns és etnocentrikus tudomány eredeti várásához hozzátartozott, hogy tökéletesen megfelelt annak az ethosznak, amely az európai gyarmatosítási törekvések és az amerikai határvidék fokozatos nyugatra tolódásának korára volt jellemző. Ennek alapvető premisszája szerint minden nem európai ostoba, gyerekes, barbár és természeténél fogva ereendően szolgának született. Az antropológia szakkifejezéseit

még ma is értékítéletek terhelik, a gyarmatosítás világának körülményeiből eredő burkolt célzások nyomasztják.

A szakma előrehaladtával, és főleg miután a múzeumok, az egyetemek révén intézményes elismerésre kezdett szert tenni, különböző irányba rajzottak szét a specialisták. Habár a fizikai antropológusok, az etnológusok, a régészek és a nyelvészek a „prehistória” címkéje jegyében igen sokáig megőriztek egy laza kapcsolatot, mindnyájan úgy vélték, hogy olyan korszakok, népek történetének rekonstrukciójával foglalkoznak, amelyekről nem maradtak fenn írásos emlékek.

A kortárs primitív népeket – a legtöbb adatot ők nyújtották, amelyekből a különféle márkanévvel fémjelzett antropológusok megalkották elméleteiket – önmagukban nem tartották valami érdekesnek; jelentőségük pusztán abban állt, hogy mit közvetítenek a távoli múltból. „Élő kövületek” voltak; barbár szokásaik az antikvitást túlélő szörnyűségek, amelyek a távoli múltban élt őseink vadállatszerű viselkedésének tudatlanságát és romlottságát szemléltették.

Továbbá azon feltételezés alapján, hogy ezek a primitív népek különböző mértékben primitívek, lehetőségessé vált, hogy ezeket az állítólagos történelmi maradványokat úgy kezeljék, mint az emberiség fejlődése feltehetőleg egyetemes létrájának fokait, azon létráét, amelynek csúcsán az európai kereszténység kapitalista társadalma lenne található.

Az ilyesfajta gondolatok lényegi képtelenségét legalább már nyolcvan évvel ezelőtt széles körben felismerték, de mivel az elméletet mintegy tömény változatban Morgantól Marx és Engels átvették,¹ a marxista antropológusok a Szovjetunióban és másutt, egészen a legutóbbi időkig úgy írtak, mintha biztos alapokon nyugodna az, hogy a társadalmi-gazdasági fejlettségi szintek egyetemesen azonos sora azt az evolúciót jelöli meg, amelyen az ember környezetéhez való alkalmazkodása során megy keresztül, és hogy ezek a szintek a még fellelhető néprajzi minták alapján mutathatók be.

És még azon antropológusok közt is, akik ma elutasítják ezeket a 19. századi dogmákat, mindmáig megfigyelhető az a tendencia, mintha világos szakadás lenne egyrészt (az antropo-

¹ Engels 1884. Engels munkája Morgan könyvének (1877) egyfajta marxista kommentárja.

lógusok által vizsgált) „tradicionális”, „mitikus-poétikus”, „írás előtti”, „statikus” társadalmak, másrészt a „modern”, „történeti”, „írást ismerő” és „fejlődő” társadalmak közt (amelyeket történészek, szociológusok és politológusok tanulmányoznak).

Oly nézet ez, amely – úgy tűnik – egyre elavultabbá válik, és amelyet jómagam teljes mértékben visszautasítok. Ez az egyik pontja nézeteltéréseinknek, mely az antropológia általam művelt módját megkülönbözteti a lévi-straussi stílustól.

A primitív társadalmak – amelyeket antropológusok előszeretettel vitatnak – és a modern ipari társadalmak (amelyek valamelyikében a jelen könyv olvasója is valószínűleg felnőtt) különbségei a makroökonómia és a makroszociológia szintjéhez tartoznak. A családi és a személyközi kapcsolatok szintjén a naponként jelentkező ellentétek nagy része egyszerűen annak az egyetlen elképzeléskomplexumnak változatai, amely az emberek és a dolgok, valamint az emberek és más emberek megfelelő kapcsolatait érinti. Teljességgel félrevezető az a feltételezés, hogy ezért azoknak az embereknek, akik – úgy tűnik – különböznek „tőlünk” ezen a szinten mentális és társadalmi szerveztségükben, emiatt archaikusnak is kell lenniük.

Mindamellett a probléma, hogy mennyiben vagyunk egyformák és milyen mértékben különbözünk egymástól, állandó zavar tárgya marad az antropológiai kutatás minden válfajában. Most, amikor ezeket a sorokat írom, a legkorábbi közvetlen bizonyíték, amely az emberszabású lények (*hominidae*) létét igazolja, akik hozzánk hasonlóan felegyenesedve jártak, négymillió éves. A bizonyíték lábnyomokból, megkövesedett vulkáni hamuból áll. Hárman sétáltak együtt. A két magasabb – az egyik súlyosabb volt a másiknál – egy vonalban ment, egyik a másik mögött. A harmadik, kisebb teremtmény ide-oda futkározott körülöttük, egyik oldalról a másikra. Képzeletünk kicsapongása-e az, ha azt mondjuk, hogy az egyik volt a „férj”, a másik a „feleség”, a harmadik pedig a „gyerek”?

Hogy milyen választ adhatunk az ilyen kérdésekre, a meghatározásokon múlik. Miből tevődik össze a *Homonak* nevezett faj zoológiai szempontból? A szakértők véleménye ezen a ponton különböző. A „feleség” fogalmának nincs jelentése, kivéve a beszélő emberi lények alkotta közösség társadalmi kontextusában. Lehetséges ily módon, hogy ezek a teremtmények olyan

emberi lényekként írhatók le, akik rendelkeznek a nyelvvel és egyfajta szervezett társadalomban élnek? Valószínűleg nem tudhatjuk. Mégis, ez a négymillió évvel ezelőtti apából, anyából és gyerekből álló elemi családra emlékeztető kép megdöbbenő, és igencsak távol áll a szexuális szabadosság és a „csoportházasság” fantáziáitól, melyek a Morgan–Engels-korszak antropológusainak gondolkodását jellemezték.

A történelem előtti korban végig megvolt fajunk tagjainak az az igen figyelemreméltó képessége, hogy ide-oda vándoroljanak a térképen. Úgy tűnik, Ausztráliában és Amerikában a földrajzi akadályok ellenére már 40 000 évvel ezelőtt a mi modern fajunkhoz hasonló emberek éltek. Afrika–Európa–Ázsia szárazföldjén többé-kevésbé hozzánk hasonló teremtmények éltek legalább már néhány millió évvel ezelőtt. De hogyan voltak hozzánk hasonlóak? Nem tudjuk.

Ezeknek a réges-régi népeknek a kulturális és társadalmi szerveződése kétségtelenül az életük keretét jelentő környezethez történő – marxista értelemben vett – társadalmi-gazdasági alkalmazkodást mutatja. De mivel ez a környezet már akkor szerfelett változatos volt (trópusi és sarkvidéki éghajlatot, erdőségeket és szavannákat stb. egyaránt magában foglalt), ezért azt is fel kell tételeznünk, hogy az ősi emberi társadalom is rendkívül változatos volt. Természetesen szerfelett izgalmas lenne, ha tudnánk, milyen volt akár egyetlen része is, de nem tudjuk, és csupán az időnket pocsékolnánk az effajta találgatásokkal. A néprajzi feljegyzések illusztrációi nem helytállóak. A távoli múlt vadászó-gyűjtögető társadalmainak egyáltalában nem kellett emlékeztetniük a közvetlen megfigyelések alapján ismert mostaniakra.

Úgy tűnik, néhány mai „primitív” társadalom figyelemre méltóan jól alkalmazkodott ahhoz a környezethez, amelyben az európaiakkal való első találkozás idején élt, de ez ismét csak mellékes. Az eszkimók és Patagónia népei teljesen különböző módon alkalmazkodtak nagyon hasonló, szubarktikus környezethez. Például az eszkimók nagy technikai tudással fejlesztették ki ruházatukat; a patagóniaiak egy vállra vetett köpenyen kívül egyáltalán nem viseltek ruhát. Hasonlóan a trópusi esőerdőkben az emberek egyáltalán nem azonos típusú társadalmakban élnek és nem ugyanazokat a megoldásokat alkalmazták a túlélés alapvető problémáira.

A modern néprajz alkalmas arra, hogy az emberi leleményesség szerfelett hajlékony jellegét bemutassa, de a történelem előtti korról nem mondhat semmit. Ezért ne higgyük el azt, amit az *American Anthropologist* és a *Current Anthropology* oldalai erről sugallnak.

A késő 19. századi antropológia egy másik általános jellegzetessége volt, hogy a különféle specialisták mind természetesnek vették, hogy beszédük elemei felcserélhetőek. Különösen a „rassz” szó, amikor egy bizonyos földrajzi területen élő populációra alkalmazzák, azt az előfeltevést tartalmazta, hogy a kérdéses népesség különbözik minden másiktól: (a) fizikai jegyeiben a Homo faj egy alfajaként (fajtájaként), (b) nyelvében, (c) „kultúrájában” (azaz szokásaiban és anyagi tárgyaiban), valamint (d) történeti előzményeiben.

E korszak tudósai úgy írtak, mintha az emberiségnek végtelen ilyen rasszai lennének. Az antropológusok közös feladata az volt, hogy megfejtsek történetüket. Mihelyt ismert a történetük, minden egyes rassz elfoglalhatja méltó helyét a technikai, a mentális és a szociális alárendeltségi viszonyok általános hierarchiájában.

Továbbá azt is feltételezték, hogy – ha egészében nézzük – az emberi faj intellektuális fejlődése a gyermek növekedésével mutat analógiát. A többiek alsóbbrendűsége lényegében elmebeli képességeken múlt; tudatlanságuk a kisgyerekek tudatlanságához volt hasonlatos. Gyarmatosító uraik által gyakorolt atyáskodó fegyelem és a keresztény misszionárius tanárok ténykedése ily módon a jóakarat megnyilvánulásai voltak.

A gondolatoknak ez az összessége jócskán fenntartotta tudományos tekintélyét a 20. századig, de kb. 1900-tól kezdve, Európában és Amerikában egyaránt, nagyobb súlyt fektettek a rasszok eloszlásának tanulmányozására, míg hierarchiájukat kevésbé kutatták. Ekkor a történelem előtti kor „népek” egykori vándorlásairól folytatott viták tárgyává fejlődött, mely mozgások – úgymond – rekonstruálhatóak a koponyaformák vizsgálata, az összehasonlító nyelvészet és olyan egzotikus szokások eloszlása, mint például a halott mumifikálása, egyes kombinációjával.

Cseppet sem túlzok. 1926-ban A. C. Haddon, a kiváló cambridge-i antropológus azt szorgalmazta levelében egyik pártfogoltjának, a Melanéziában terepen tartózkodó A. B. Deaconnak,

hogy etnológiai vizsgálódásait a vallás, a titkos társaságok és a rokonság területére összpontosítsa. Ugyanakkor azt is elvárták tőle, hogy a cambridge-i múzeum számára gyűjtsön tárgyi leleteket, s kutassa a helyi nyelvet, valamint minden egyes munkanap felét emberi koponyaformák gondosan kidolgozott statisztikai gyarapításával töltsse.²

Igaz, erre az időre széles körben felismerték az antropológia történelmi vállalkozásának kudarcát. Nagy-Britanniában a fiatal antropológusok nagy része azon nézetet erősítő új divatnak megfelelően formálta gondolkodását, miszerint az antropológia célja egyáltalában nem a történeti rekonstrukció, hanem az összehasonlító szociológia általános elméletének a megalapozása.

Az új stílus – a szociológiai antropológia – főként az Émile Durkheim égisze alatt 1893-tól kezdődően Párizsban kifejlődött munkából nőtt ki, de – közvetve és másodfokon – azt a párbeszédet is tükrözte, amely Max Weber és a marxisták közt folyt a „racionalitás” szerepéről a modern, bürokratikus, ipari társadalmakban, a vallási ideológia esetleges vagy más jellegű változásai közt lévő kapcsolatáról (pl. „a protestáns etika” kialakulásáról a 16. században) és a gazdasági struktúra változásairól (pl. a bér munka-kapitalizmus fejlődése).

Ebben az új divatban a primitív társadalmak feltételezett jellemzőit – pl. a különös rokonsági kapcsolatokat, a mágiát, a boszorkányságot és a legkülönbözőbb egyéb egzotikus szokásokat – többé már nem a vadak veleszületett gyerekes tudatlanságának tekintették, hanem a „primitív mentalitás” egy speciális módját tükröző olyan dolgoknak, amelyek – valamely homályos módon – funkcionális szempontból kölcsönös függésben állnak a „tradicionális” társadalmak gazdaságának ésszerűtlenségével (non-rationality).

Nem volt ez éles körvonalú vita. Sok éven át fejlődött, és számos szempontból jelenleg is folytatódik.

A korábbi antropológusok számára a „primitív” és a „civilizált” közti ellentét azon az előfeltevésen alapult, hogy az egyének mentális típusai különböznek; a szociológiai gondolkodók számára a különbség azon a társadalomtípuson alapult, amelybe az egyén történetesen beleszületett.

² Forrás: Haddon levele a szerző birtokában.

Az előbbi bevett nézet utolsó népszerű kifejtése Frazer *Az aranyág* című művében található, ahol a mágiában való hit és a királyok isteni eredete azt a célt szolgálja, hogy a modern, felnőtt és művelt európaiak mai, szinte második természetévé váló racionális gondolkodás képességének hiányát mutassa be. Bár – legyünk méltányosak – Frazer hajlandóságot mutatott annak elismerésére, hogy a művelt modern európaiak sem mindig olyan racionálisak, mint ahogy azt maguk hinni szeretnék. Viszont a szociológusok számára ez nem annak a kérdése volt, hogy az individuum racionális-e vagy sem, gyermeteg-e avagy felnőtt, művelt vagy műveletlen, hanem annak a kérdése, hogy az egyén *hogyan* nyerte ismereteit (hogyan „szocializálódott”). Így az antropológusnak azokra a változatos társadalmi mintákra kellene figyelmét összpontosítania, amelyekben az egyének felnőnek.

A század elején Lévy-Bruhl Franciaországban és Pareto Olaszországban, egymástól független kiindulási pontról, arra a felismerésre jutott, hogy az egyrészt a logikus-racionális-kísérletileg igaz, másrészt az illogikus-irracionális-tudományosan hamis közötti ellentét a lehetséges alternatívák durva egyszerűsítését mutatja. Egy 1936-ban kiadott, ezeket a gondolatokat méltányoló kommentárban Evans-Pritchard a következőket írja:

„Lévy-Bruhl úgy látta, hogy a primitív gondolkodás koherens és hogy a vadak érvényes következtetéseket tudnak levonni állításokból, noha állításaik nincsenek összhangban a tapasztalattal, hanem a kultúra által meghatározottak és olyan hiedelmekben hordozzák, amelyek logikai-kísérleti álláspontról nézve bebizonyíthatóan tévesek.”³

E megállapítás rejtett intellektuális relativizmusa továbbra is parázs viták tárgya maradt, s a kortárs szociálantropológusok „racionalistái” és „empiristái” közt számos mai véleménykülönbség lényegét adja.

Lévy-Bruhl eszméinek továbbra is tartó – legyen bár közvetett – befolyását az a tisztelet is mutatja, amely Lévi-Straussnak a „mito-logiká”-ról és a „a vad gondolkodása”-ról (*la pensée sauvage*) kialakított elmélete iránt megnyilvánul, csakúgy mint az a gyakoriság, ahogy a kortárs brit antropológusok hajlamo-

³ Evans-Pritchard 1935. 186. o.

sak Wittgenstein *Filozófiai vizsgálódások* című művének „nyelv-játék” és a „családi hasonlóság” érveire hivatkozni.

Nem úgy, mint a 19. századi elődök, a terepmunkáról csaknem az összes kortárs hivatásos antropológus közvetlen tapasztalattal rendelkezik. Ezért első kézből tudják, hogy amikor az érvek egy idegen nyelven, idegen társadalmi környezetben közvetítettek, akkor az a szembeállítás, amely a mi angol „igaz/hamis” kettősségünkkel együtt jár, sokkal bonyolultabbá válhat, mintsem azt Arisztotelész logikája sugalmazhatja. De 1914-ben ezek a gondolatok nagyon különösnek hatottak volna, és az, hogy az antropológusok fiatal nemzedéke részben elfogadta ezeket, intellektuális forradalommal nöött.

Ez a forradalom összetörte az antropológia akkorra amúgy is törekeny egységét. A szociálintropológusok eltávolodtak a többiektől. Az, hogy visszautasították a spekulatív történelmet, elválasztotta őket a régészekről. A társadalmi környezet kihangsúlyozásával – szemben a születéssel kapott meghatározottsággal – kiküszöbölték szótárukból a „rassz” szót, ily módon meggátolták a fizikai antropológusokkal és a zoológusokkal való érintkezést. De a szociológiai táboron belül további szakadás is létrejött azok közt, akik komolyan vették a szociológiához való csatlakozást és szociálintropológusnak nevezték magukat, és azok közt, akik megőrizték a rekonstruált történelem iránti vágyódásukat, és akik végül kulturális antropológusnak hívták magukat.

Ez utóbbi megkülönböztetés, amely egyesek számára triviálisnak, mások előtt alapvető fontosságúnak látszik, mostanra összekuszálódott az egyetemi tanszékek munkamegosztása során. Sőt mi több, mivel a dolog története különbözött Nagy-Britanniában, Franciaországban és az Egyesült Államokban, a terminológia tisztázása figyelemre méltó nehézséget mutat. Mindamelllett, mivel igencsak szociálintropológusnak érzem magam és nem kulturális antropológusnak, a tisztázást meg kell kíséreljem.

A szociálintropológia

A szociálintropológia kifejezés brit találmány, amely az első világháború előtt igen ritkán volt használatos. Sir James Frazert a Liverpooli Egyetem már 1917-ben a szociálintropológia tiszt-

teletbeli professzorává avatta, ám ez a mából visszatekintve rendhagyónak látszik. Frazer antropológiája ma nagyon másnak tűnik, mint amit a későbbi brit szociálintropológusok – közvetlenül vagy közvetve Malinowski és Radcliffe-Brown közvetítésével – Durkheim nyomdokain haladva folytattak.

Az 1907–22 közötti időszakban a legfőbb szellemi befolyást a brit antropológiára nem Frazer, hanem Haddon közeli barátja, W. H. R. Rivers tette, az a cambridge-i polihisztor, akinek tevékenysége és érdeklődése a kísérleti pszichológiától az antropológiai terepmunkáig, a spekulatív világtörténelemtől a melanéziai rokonsági terminusok összetettségéig terjedt.

Habár az antropológiai terepmunka-technikában számos kiemelkedően fontos felfedezés Rivers nevéhez fűződik, s ő maga terepmunkája során a hangsúlyt a szociológiára helyezte, pályájának utolsó szakaszában érdeklődése alapvetően azon kérdések felé fordult, amelyek a régi stílusú etnológusokat is foglalkoztatták. Teljesen lefoglalta őt az a nagyszabású törekvés, hogy a történelem írásos feljegyzésekkel nem rendelkező fejezeit rekonstruálja. Különös, hogy miután 1922-ben váratlanul elhunyt, a brit antropológiára tett tartós hatása főleg a vele való szembefordulásból ered. A következő generáció tartózkodott attól, hogy akár a spekulatív történelemtől, akár a rokonsági terminológiákról írjon, nem más okból, mint hogy Rivers ilyen próbálkozásai teljességgel bizarrnak tűntek.

Ebben az időszakban a Rivers által bevezetett antropológiai stílusra úgy hivatkoztak, mint „etnológiá”-ra, szembeállítva a modernebb változattal, melyet „szociálintropológiá”-nak neveztek. Ezzel szemben az Egyesült Államokban a magukat valaha is szociálintropológusoknak nevező személyek kizárólag Radcliffe-Brown korábbi tanítványai voltak, azok, akik vagy akkor kerültek a hatása alá, amikor professzori minőségben Sydneyben tanított (1926–31), vagy később, amikor Chicagóban tartózkodott (1931–39).

A brit antropológia számára 1922 fordulópontnak bizonyult. Ez volt Rivers halálának éve. Szintén ebben az évben jelent meg Radcliffe-Brown könyve, a *The Andaman Islanders* (Az Andamán-szigetek lakói), a rituális értéknek erőteljes durkheimi felfogásával; továbbá Malinowski műve, az *Argonauts of the Western Pacific* (A nyugati Pacifikum argonautái), a Trobriand-szigeteken kula néven ismert szigetek közti cseréről írt briliáns

tanulmány, amely kitörölhetetlen nyomot kellett hogy hagyjon a szociológiai antropológia minden későbbi irányzatán.

Rivers halála Malinowski nagy lehetőségének bizonyult. Attól az időtől kezdve, hogy 1924-ben a London School of Economics tanítani kezdett, egészen amíg 1938-ban Amerikába utazott, teljesen uralta a brit antropológiát. Közben rengeteg ellenségeskedéssel találta szemben magát mind saját legtehetségesebb tanítványai, mind más területeken mozgó kollégái részéről. Az antropológiában Malinowski közvetlen hatása az volt, hogy a spekulatív történelem iránt megnyilvánuló egyoldalú érdeklődést a terepmunka-technikák felé terelte.

A gyakori látogatások, amelyeket Malinowski 1914 és 1918 között tett Kiriwina szigetén, összesen mintegy két évet tettek ki. Malinowski idejének nagy részét Omarakana falusi közösségében töltötte, ahol sok helybelivel bensőséges kapcsolatot alakított ki. Ez az egyszerű, előre meg nem tervezett mozzanat az antropológiai kutatás módszertanában alapvető változást hozott.

Korábban a terepmunkát végző antropológusok, így Rivers és Boas is tolmácsok segítségével dolgoztak, s etnográfiai adataik legnagyobb részéhez vagy átírt szövegek, vagy olyan, viszonylag rövid formális interjúk segítségével jutottak, amelyeket pénzzel fizetett, gondosan kiválasztott, „jó adatközlők” szolgáltattak. Ezzel szemben Malinowski folyékonyan beszélt a helyi nyelvet, s résztvevő megfigyelője volt a legtöbb általa leírt Trobriand-szigeteki tevékenységnek.

A közvetlen megfigyelésnek, a helyi nyelv használatának és a személyes részvételnek ezen ötvözetéből származó minőségi fejlődés nyilvánvaló volt, és ezt követően Malinowski újító eljárásainak változatai a világ minden táján az antropológiai terepmunka általános gyakorlatává váltak.

A Szovjetunió kivül amikor a mai antropológusok a „terepmunká”-ra hivatkoznak, alapjában véve azt értik alatta, amit Malinowski is értett, eltekintve attól, hogy a technológiai fejlődés vívmányai, mint például a polaroid kamerák, a magnetofonok és a videoszalag stb., megsokszorozták a kutató előtt álló lehetőségeket.

E fejlemények, különösen az intézményeknek egyetlen társadalmi kontextusban érvényesülő, egymástól való egyidejű kölcsönös funkcionális függésére fordított alapos figyelem, megfe-

elő változásokat idéztek elő a szemléletben, amelyben az antropológusok eredményeiket találják.

Amíg brit elődeik (így Tylor, Frazer, Hartland) rendszeresen hasonlítottak össze szokásokat azok kontextusától szinte függetlenül – és így nagy megelégedésükre egyetlen bekezdésen belül fél tucat törzsi népet megemlíthettek Kínától egészen Peruig egymástól időben több évezrednyi távolságra –, Malinowski és tanítványainak írásai majdnem mindig a részletes monográfia formáját öltötték, egyetlen társadalomra vonatkozóan, téma, idő és hely szerint a korlátokat szűkre szabva.

Példának okáért Raymond Firth klasszikus tanulmányai Tikopia szigetről – amelyek magukban foglalják a rokonság, a gazdaság, a vallás és mitológia tárgyában írott nagy monográfiáit, valamint több tucat, a tikopiai társadalmi élet minden aspektusát érintő kisebb cikkét – egy 1300 főnél kisebb közösséget érintenek, akik 1929-ben egy kis, körülbelül 3 négyzetmérföldnyi csendes-óceáni szigeten éltek. Véges-végig, e hatalmas tömegű publikált anyag visszatérő témája annak bemutatása, hogy a néprajzi részletek mind milyen jól illeszkednek egymással. Firth rendkívül gondosan rögzíti a megfigyelt helyzet legfinomabb részleteit is, ám elméleti érdeklődése arra irányul, hogy bemutassa, miként is illeszkedik össze mindez egyetlen működő egésszé.

Végül ez a módszer vált meghatározóvá az Egyesült Államokban még olyan szerzők közt is, akik formálisan elutasították Malinowski funkcionálisizmusának legtöbb vonását. Franciaországban azonban Lévi-Strauss komparatív strukturalizmusa az adatoknak még mindig egy olyan darabonkénti szemléletét követő néprajzi attitűdöt kíván, amely sokkal közelebb áll Frazer stílusához, mint Malinowskiéhoz. Mindazonáltal ez sokkal kevésbé igaz Lévi-Strauss legtöbb követőjére.

Az 1926–45 közti időszakban a „szociálanropológia” és a „funkcionalista antropológia” megnevezések gyakorlatilag egymás szinonimái voltak. Mindkét terminus egyaránt bírt negatív és pozitív implikációval. A funkcionista antropológusokat az intézményeknek egymástól való, az idő és tér meghatározott kontextusában érvényesülő kölcsönös függősége foglalkoztatta; ők azonban *nem* foglalkoztak a történelmi folyamat spekulatív rekonstrukciójával.

A funkcionista antropológusok azonban nem egy költésből származtak. Habár a kívülállók hajlamosak voltak a megneve-

zést megkülönböztetés nélkül alkalmazni mind Malinowski, mind Radcliffe-Brown tanítványaira, s jöllehet a két mester néhány korai írásában elég sok a közös vonás, ők maguk és követőik később éles ellentétbe kerültek. Ez nem meglepő, hiszen e két antropológus teljesen különböző személyiség, s mindkettőjüknek már a kezdetektől fogva megvolt a saját koncepciója arról, hogy mit is jelentsen a „funkció” fogalma.

Malinowski számára az antropológia központi kérdése az volt, ami minden terepmunkát végző antropológus számára felmerül: hogyan kell interpretálni azt a bizarr minőséget, ami olyannyira áthatja azokat a viselkedési formákat, amelyekkel az antropológus az általa kutatási területként kiválasztott, rendszerint egzotikus környezetben találkozik? Válaszának lényege az volt, hogy amint a társadalmi kontextust teljes egészében megértjük, ez a bizarr minőség eltűnik. Eredeti összefüggéseiben az ember társadalmi viselkedésének különböző aspektusai – a családi, gazdasági, jogi, politikai, mágikus-vallási, technológiai aspektusok – összeillenek és „értelemmel bírnak”.

Az „értelemmel bír” ez esetben Malinowski számára azt jelentette, hogy a „józan ész” szerint bír értelemmel: a gyakorlati hasznosságot értette ezalatt, ahogyan az antropológiai megfigyelő érzékeli azt, még akkor is, ha ez néhány esetben a hasznosság fogalmának egész sajátos kifordítását jelenti.

Ez az érvelés egy bizonyos pontig elfogadható és figyelemre méltó, még akkor is, ha néha naivnak tűnik. Az antropológusnak mindig is kíváncsi volt megszabadulnia attól a képzet-től, hogy az általa megfigyelt helyzetben mindent összevéve van valami szokatlan.

A „mágia” nem valami különös misztérium, amivel csak az útleírásokban és a középkori lovagregényekben találkozhatunk. Mindenki, aki az átlagosnál csak egy kicsivel több képességet mutat egy csésze kávé előállításában vagy a paradicsom-termesztésben, eredményeit inkább mágia segítségével éri el (vagy ahogyan általában mondjuk, „furfanggal”), semmint a tudományos elvekhez való szigorú ragaszkodással. Más szóval, a kutató számára alapvető fontossággal bír annak felismerése, hogy amit a megfigyelő különösnek és titokzatosnak talál, az a cselekvő számára teljesen magától értetődő lehet.

Ez azonban Malinowski számára nem volt elég. Úgy érezte, szüksége van az általa megfigyelt viselkedéseknek egy oksági

magyarázatára, s elképzelése szerint ezt a magyarázatot az a dogma nyújtotta, mely szerint minden társadalmi intézmény ilyen vagy olyan módon az emberi egyed közvetlen gyakorlati szükségleteinek kielégítését szolgálja.

Ebben a kérdésben Malinowski meglehetősen eltért a durkheimi felfogástól. Továbbra is feltételezte, hogy az antropológiai kutatás célja inkább az emberi természet, semmint az emberi társadalom természetének megértése. Azt hitte, ha a kutató akár csak egy társadalmi kontextusban is megérti az intézmények összefüggését, alapvető fontosságú ismeretet tud meg az általános emberi természetről. Malinowski a társadalmi integrációt belülről s nem kívülről fogta föl, mint az ember individuális önértékének következményét, s nem mint társadalmi szükség-szerűséget.

A megfigyelhető tényeknek ilyen megközelítése gyakran megvilágító erejűnek bizonyul, de a probléma az, hogy Malinowski érvelése, ahogyan előadja ezt, banális. Érve magától értetődően igaz, de ugyanakkor triviális. Végső soron az egyén alapvető szükségletei biológiai természetűek: az ételösztön és a szaporodási ösztön. A funkcionalista alaptétel azonban ezek szerint egy „hát ez így van” történetté alakul át, mivel ha a társadalmi intézmények nem tennék lehetővé az egyén számára a túlélést és a szaporodást, akkor egyáltalán nem lennének ilyen intézmények.

Végeredményben Malinowskinak a néprajzi adatok furcsaságaira adott magyarázatai gyakorta hasonlatosak azokhoz, melyeket manapság O. E. Wilson szociobiológus követői proponálnak. Wilson alaptétele szerint minden szokás a környezethez való adaptáció darwini eredménye, ami – valamilyen értelemben – annak az esélynek a maximálását szolgálja, hogy az egyén genetikai öröksége a társadalom egészének génkészletében megörökítődjön.⁴ Nem nehéz észrevenni, hogy ez megint egy „hát ez így van” történet, melyet dr. Pangloss-tól kölcsönöztek. Minden, ami van, szükségképpen a legjobb célt szolgálja e

⁴ Szemmel láthatóan ez Wilson (1978) fő érve, habár a szerző oly gyakran mond ellent önmagának, hogy könnyen tiltakozhat, mondván: teljesen mást állít. Wilson néhány tanítványa ezt az érvelést sokkal világosabban adta elő; lásd Dawkins 1979.

minden lehető világok legjobbjában. Ám „magyarázatként” az ilyesmi felettébb sekélyesnek számít.

Radcliffe-Brown funkcionálizmusa ettől igen eltérő volt. Terepmunkásként az Andamán-szigeteken, Afrikában és Ausztráliában teljesítményei nem voltak különösképpen kiválóak, és Malinowskival ellentétben úgy tűnik, őt kevésbé foglalkoztatták a fordítás és interpretáció komplex problémái, melyeket a terepmunka szükségszerűen magával von. Az andamán értékrendszerről szóló híres beszámolója inkább egy a durkheimi szövegmagyarázatra jellemző dolgozat, semmint tapogatózva megszerzett tapasztalat. Radcliffe-Brown alapvetően otthon ülő teoretikus volt. Azt állította, hogy a szociálintropológia „általánosító tudomány”, „komparatív szociológia”, amelynek a teljes társadalmi rendszerek struktúráinak módszeres összehasonlítása során az emberi társadalomra jellemző egyetemesen érvényes „törvényekhez” kell eljutnia.

Habár Radcliffe-Brown antropológiai tanulmányait Cambridge-ben kezdte, ahol 1904-ben Rivers tanítványa volt, ezt követően gyakori helyváltoztatások kísérték tudományos pályáját 1937-ig, s mindig Nagy-Britannián kívül tartózkodott. Így szemtől szembe keveset találkozott Malinowskival. Funkcionálizmusa a Durkheim által 1893-ban a *De la division du travail social* (A társadalmi munkamegosztásról) című munkában megalapozott hagyományon alapult, s gondolatainak nagy része úgy tekinthető, mint ami Durkheim folyóiratának, az *Année Sociologique*-nek széles körű, ám némileg felszínes ismeretéből táplálkozik. A durkheimi szokást követve Radcliffe-Brown úgy ír a társadalomról, mint egy önmagában létező dologról, egy önmagát fenntartó szervezetről vagy rendszerről, mely már létezik, mikor az egyén beleszületik, s amely az egyéni szabadságot az érintett nép hagyományos mitológiájában és ünneplésében inkább implicit, mint explicit módon benne rejlő szokásjog és szankciók komplex struktúráján keresztül korlátozza. A „józan ész” Malinowski-féle funkcionista magyarázatát úgy tekintette, mint jó példát arra, milyen „veszélyes, ha az antropológus a bennszülöttek hiedelemvilágát nem azok saját lelki életére, hanem a sajátjára vonatkoztatva magyarázza”. Ez helyes kritika lehet, de Radcliffe-Brownnak az andamánok hitvilágához fűzött megjegyzéseire egyaránt alkalmazható lenne.

Mint Malinowskit, Radcliffe-Brownt is a társadalmi integráció természete érdekelte. Miért működnek együtt az emberi lények egy társadalmi mintán belül? Malinowski ezt a problémát belülről szemlélte, s az egyéni önérdék tételével hozakodott elő; Radcliffe-Brown ugyanezt kívülről vizsgálta, s a hangsúlyt arra fektette, amit úgy tekintett, mint az integrációs típusok változatosságát, melyek mindegyike a hit és a szertartások egyedi, mégis koherens rendszerében fejeződik ki.

E modell alapján Radcliffe-Brown úgy tartotta, hogy a tudományos és szociológiai antropológia elsődleges céljaként egy taxonómiát kellene létrehozni, amelybe a különböző típusú társadalmak belső strukturális szerveződésük alapján lennének besorolva. Az elképzelés állattani és anatómiai jellegű. Így azokat a társadalmakat, amelyekben szegmentáris unilineáris lezármazási csoportok vannak, meg kellene különböztetni a társadalmi osztályok alapján rétegződő társadalmaktól, éppúgy, mint ahogyan az emlősöket is megkülönböztetjük a halaktól.

A szociálantropológia ezen változata szerint, amelyet később „strukturális funkcionalizmus”-nak neveztek el, hogy ily módon megkülönböztessék a Malinowski-hívek egyszerű funkcionalizmusától, a központi probléma a társadalmi kontinuitás volt. Az antropológus feladata nem annak feltárása, hogy a szokások milyen módon szolgálják az egyén (biológiai) szükségleteit, hanem annak megértése, hogy a társadalmi struktúrák hogyan maradnak fenn az idő folyamán.

A társadalmi struktúra itt egy sor pontosan definiálható és közvetlenül megfigyelhető, az érintett társadalom alapszerkezetének tekintett társadalmi intézmény kapcsolatát jelentette. Ilyen intézmény *funkcióját* formailag úgy definiálták, mint azt a részt, amely a rendszer mint egész fenntartásában játszik szerepet, azon analógia alapján, ahogyan egy emlős szervezetében a szív funkciója a vér pumpálása az artériák és vénák keringési hálózatában.

A strukturális funkcionalisták általánosításait bizonyos mértékig kultúráközi összehasonlításra alapozzák, de ők, a frazerianusokkal ellentétben, teljes rendszereket hasonlítottak össze, s nem ezeknek a rendszereknek az elemeit. Éppúgy, mint a Malinowskit követő vetélytársaik, ők is ragaszkodtak ahhoz, hogy olyan izolált „jegyek” tanulmányozásából, mint a rokon-sági terminológia, a házassági szabályok, a temetkezési szoká-

sok, a leszármazási elvek, a településformák stb. sajátosságai, nem vonható le semmilyen történeti érvényű következtetés.

Nagy-Britanniában ez utóbbi típusú tanulmányok jellemezték a manapság oly kevésre becsült Rivers–Haddon-korszak „etnológiáját”, de egy alapjában véve hasonló jellegű munka Amerikában később is évekig támogatókra talált, s e felfogás nemrég jó hírű brit szociálintropológusok munkáiban is újra jelentkezett. Mai példa Murdock *Social Structure* (Társadalmi struktúra) című műve (1949) és Goody *Production and Reproduction* (Termelés és újratermelés) című könyve (1976). Bár nem pártolom a szűk látókörű elfogultságot az antropológiában, mindazonáltal nem gondolom, hogy a szociológiai és etnológiai módszerek ezen elegye komolyabb eredményekkel kecsegtetne. Mindenesetre abban az időszakban, amelyről most beszélek – s ez az az időszak volt, amikor magam is először ismerkedtem a brit antropológusokkal –, a folyamat éppen az ellenkező irányba haladt: a szakadék a „szociálintropológusok” és az „etnológusok” között egyre csak tágult.

Nagy-Britanniában az 1940-es évek végén széles körben vélekedtek úgy, hogy az amerikai antropológia egészét az „etnológiai” stílusú, a spekulatív történeti fejlődést fürkésző felfogás jellemzi. 1946-ban a különböző alapállású brit funkcionalisták felfüggesztették véres viszályukat, hogy együtt alkossák majd a Brit Nemzetközösség Szociálintropológusainak Társaságát. Ez a fellengzős és sovíniszta címke volt hivatott nagy nyomattal kinyilvánítani azzal szembeni ellenérzésüket, hogy őket az amerikai értelemben vett „etnológusok”-nak vagy „kulturális antropológusok”-nak tekintsék. Mindazonáltal az Atlanti-óceán mindkét partján és a világ más tájain végbement későbbi fejlődés ezt a megkülönböztetést eléggé elmosta.

Kulcsszerepet játszott ebben az, hogy amikor Lévi-Strauss látványos sikerrel új életre keltette a francia antropológiát, egészen más terminológiai konvenciót használt. Egy eredetileg 1949-ben publikált tanulmányában – amely ma az *Anthropologie structurale* (Strukturális antropológia) (1958) első fejezetét alkotja – azt írta francia olvasóinak, hogy az „etnológia” (*ethnologie*) terminus felöleli mind a „szociálintropológiát”, mind pedig a „kulturális antropológiát”, s e kettő alig megkülönböztethető. A szociálintropológia „a reprezentációs rendszereknek tekintett intézményeket tanulmányozza” (pl. a társadalom tagjainak

közös hiedelmeit, érzelmeit és normáit), míg a kulturális antropológia „azon technikákat tanulmányozza, amelyeken keresztül a társadalmi élet megvalósul (és néha az ilyen technikának tekintett intézményeket is)”.

Lévi-Strauss nem sorolta be önmagát e némileg homályos kategóriák egyikébe sem, bár gyakori állítása, miszerint az ő antropológiájának bélyege Boasétól és Lowie-étől származik, arra enged következtetni, hogy önmagát kulturális antropológusnak tartja. Másrészről viszont saját definíciói, a rokonság terén végzett kutatásai, s későbbi írásai, a *La Pensée sauvage*, valamint a *Mythologiques* mintha a szociálandropológusok közé helyeznék – legalábbis néhány tekintetben.

E kétértelműség ugyanakkor ellentétes módon is hat. Az elmúlt húsz évben mind a brit szociálandropológusokra, mind az amerikai kulturális antropológusokra gyakran volt nagy hatással Lévi-Strauss strukturalizmusa anélkül, hogy ezáltal észrevehetően csökkent volna az Atlanti-óceán két partja közötti távolság!

Lévi-Strauss 1949-es tanulmánya egy másik értelemben szintén félreértések táptalajává vált, mivel az antropológiát szembeállította a történettudománnyal, meglehetősen másként, mint ahogy a szociálandropológusok a szinkronikus szociológia javára elutasították a diakronikus spekulatív történettudományt.

Lévi-Strauss szerint az antropológia „a természetes jelenségek tudattalan természetével” foglalkozik, míg a történetész állandóan „konkrét és különleges tevékenységekre összpontosítja figyelmét”. Az antropológia és a történettudomány egymást kiegészítik, ám meglehetősen elkülönülnek egymástól: „Az antropológust mindenekelőtt a le nem írt adatok érdeklik, nem annyira azért, mert az általa tanulmányozott népek amúgy sem tudnak írni, inkább azért, mert az, ami alapvetően érdekli, teljesen elkülönül azoktól a dolgoktól, amikkel kapcsolatban az embereknek rendszeren eszükbe jut, hogy kőre vagy papírra rögzítsék”.

Ez egy fontos állítás. Felteszem, a professzionális antropológusok többsége az egész világon bizonyára osztja véleményemet, miszerint az a javaslat, hogy az antropológiai vizsgálódás kizárólag vagy elsősorban a tudattalan mentális jelenségekre irányul, teljességgel elfogadhatatlan. De ebben a kérdésben

Lévi-Straussnak rengeteg követője akadt mind a szociálanropológusok, mind a kulturális antropológusok körében (ez utóbbiak gyakran „szimbolikus antropológusokként” különböztetik meg magukat).

Végül, brit szemszögből nézve (1949-ben), Lévi-Strauss a helyzetet még bonyolultabbá tette azzal, hogy a „struktúra” fogalmát olyan transzformációs értelemben használta, amely jól ismert a filozófusok és matematikusok számára, de nagyon távol esik a fogalom a Radcliffe-Brown által alkalmazott empirikus értelmezéstől. Mindez azzal a következménnyel járt, hogy abban az időszakban a legtöbb brit szociálanropológus teljesen félreértette a lévi-straussi törekvés természetét.

A későbbiekben Lévi-Strauss strukturalista érveiről többet kell még szóljak, ám most inkább a szociálanropológusok eredeti elképzelései foglalkoztatnak.

Az intézmények egymástól való kölcsönös funkcionális függésének kihangsúlyozása mellett átvették még Durkheimnek azt a különös gondolatát, hogy a funkcionális integrációt valami immanens erényesség kíséri. Az a társadalom, melynek intézményei egészében véve *nincsenek* homeosztatisz, tartós egyensúlyban, kóros állapotban lévőnek tekinthető, s a küszöbönálló összeomlás fenyegeti.

A társadalom durkheimi modelljének egyik legfőbb gyengesége nyilvánvaló. A társadalmakat úgy tekintette, mint zárt határokkal rendelkező, természetesen létező, önmagukat fenntartó rendszereket. Ám a valóságban a társadalom szót úgy használjuk, hogy beleértjük: az individuum könnyedén elhagyhat egy társadalmat, s átmehet egy másikba. Továbbá, attól függően, hogy a tagság kritériumát hogyan határozzuk meg, egyetlen személyt mint egyidejűleg több különböző társadalom tagját vehetjük figyelembe.

A korai szociálanropológusok felismerték a problémát, de valahogyan meggyőzték magukat arról, hogy a probléma elhanyagolható. Ennek egyik következménye az 1940-es években a szociálanropológiai elmélet szemmel látható konzervativizmusa volt. Kezdetől azt feltételezték, hogy a vizsgált társadalom minden megfigyelhető ténye oly módon kell összeilleszkedjen, mint egy óra fogaskerekei. Minden mindennel szoros összefügg; a radikális változás minden esetben magában hordozza a zavart. Megdönthetetlennek tartották, hogy az egé-

szet tekintve a szervezet bármely ideiglenes megbomlása önmagát korrigálja. A modell ily módon kizárta az evolúciós fejlődés lehetőségét, s az érintett antropológusok így logikusan arra kényszerültek, hogy úgy képzelték, az általuk vizsgált társadalmi rendszerek időtlen idők óta olyanok voltak, mint ahogy megismerték őket.

A monográfiák, melyeket Firth írt Tikopiáról (egy kis nyugat-polinéziai sziget) és Fortes a tallenszikről (egy észak-ghánai nép), a szociálantropológia fontosabb klasszikusai közé tartoznak. Az eredeti művek 1929-ben, illetve 1934–37 között végzett terepmunkán alapultak. Mindketten, Malinowski hajdani tanítványai és Radcliffe-Brown társai, számos egymást követő alkalommal meglátogatták eredeti kutatásuk színhelyét. Firth még *Social Change in Tikopia* (Társadalmi változás Tikopián) címmel könyvet is publikált egy 1952–53 közötti, az eredetit megismétlő kutatás nyomán. Noha világos, hogy az első és későbbi látogatásaik között eltelt idő alatt a társadalom gazdasági alapja és a mindennapi életben elérhető technikai eszközök általános szintje radikálisan megváltozott, mindkét szerző mégis azt a benyomást próbálja kelteni, hogy minden látszat ellenére a tikopiai és a tallenszi társadalom alapelemei éppen olyanok maradtak, mint voltak annak előtte. Ám ez nem is meglepő, hiszen egy ortodox funkcionalista számára épp a társadalmi kontinuitás tanulmányozása a lényeg!

A legtöbb szociálantropológus, beleértve magamat is, még mindig funkcionalistának tekinthető, bár nem ebben az eredeti, 1940 előtti értelemben véve. Mielőtt megkísérlek számot adni a későbbi fejlődésről, egy kicsit vissza kell most kanyarodnom, hogy elmondjak valamit, ha röviden is, az antropológia azon ágáról, amelyhez jómagam nem tartozom.

Kulturális antropológia

A legtöbb mostanában kiadott amerikai stílusban íródott antropológia tankönyv valamilyen formában Lévi-Strauss 1949-es szintézisét alkalmazza, s azt sugallja, hogy a (főként brit) szociálantropológia és a (főként amerikai) kulturális antropológia közti különbségtétel csupán a dobozon található címke felcserélésének a kérdése. Ennél azonban többről van szó.

Ha egy antropológus terepmunkára készül, akkor valószínűleg nem számít, hogy szociálintropológiát, avagy kulturális antropológiát tanult az iskolában. Bármely eset is álljon fenn, ugyanarra a felszerelésre van szüksége, és amikor végül kijut a terepre, lényegében ugyanazt a dolgot próbálja csinálni. Mindkét esetben lényegében az interpretáció és a fordítás ugyanazon problémáival találja magát szembe, ugyanazokkal a problémákkal, amelyek hatvan évvel ezelőtt Malinowskit is aggasztották.

De végső kimenetelükben a szociálintropológusok és a kulturális antropológusok terepmonográfiái általában mégis igen eltérőek. A kétféle szakember eltérő szellemi hagyomány örököse, s meglehetősen másként tekintenek anyagukra. Ebben a különbségben az a bökkenő, hogy míg a szociálintropológusok még mindig Durkheimmel és Max Weberrel folytatnak párbeszédet, addig a kulturális antropológusok még mindig Tylorral érvelnek. Hogy megértsük, miről is van szó, vissza kell tekintenünk a kezdetekre.

Az antropológus első dolga, hogy az ember és a nem ember jellegzetességei között különbséget tegyen. A 19. század közepéig veszélyes eretnekségnek számított kétségbe vonni azt a teológiai dogmát, hogy a megkülönböztetés félreérthetetlen: az Isten képére teremtett ember más, mint az egyszerű állat. De mindjárt a legelején az antropológusoknak olyan fogalomra volt szükségük, amely kifejezi ezt a másságot. A *természettel* szembeállított *kultúra* szolgálta ezt a célt.

A különbségtétel eredete messzire nyúlik vissza – de ezzel nekünk most szükségtelen foglalkoznunk; tulajdonképpen egyszerű analógiáról van szó. Amikor az ember megműveli földjét, „természeti” anyagból ember alkotta világot hoz létre; e helyütt a „természet”-et úgy értjük, mint amely akkor is létezne, ha nem lennének emberek, akik megváltoztatják.

Anyagi szinten ez a szóhasználat nem okoz komoly nehézséget. Körülnézünk és olyan világot látunk, amely utakból, szántóföldekből, házakból és mindenféle ember alkotta készülékből áll. Ezek mind az emberi kultúra termékei. De a *forma* az, ami kulturális; az anyagok, amelyekből ezek a dolgok készülnek, természetiek.

Rögtön bonyolultabbá válnak a dolgok, ha a tárgyaitól különböző cselekvő emberre tekintünk. Hol húzzuk meg a határt az ember emberi léte és az állati lét közt?

Az a mód, ahogy a kultúra/természet oppozícióját kiterjesztették erkölcsi értékekre és anyagi dolgokra, a 19. század végének fejleménye, amikor az anyagi haszonra épülő kapitalizmus értékei szinte vitathatatlanok voltak. Ekkor (és sokáig utána is) az volt az ember alapvető antropológiai meghatározása, hogy szerszámkészítő.

Így Tylor (1871) híres, mindent átfogó meghatározását, miszerint „a kultúra vagy civilizáció, a maga teljes etnográfiai értelmében, az az összetett egész, amely magában foglal tudást, hiedelmet, művészetet, törvényt, hagyományt és mindazon egyéb képességet és szokást, amelyre az embernek mint a társadalom tagjának szüksége van”, kiegészítette egy másik állítással: „a civilizáció vizsgálatakor az egyik első lépés az, hogy részekre bontsuk, a részeket pedig megfelelő csoportokba osszuk”. A „megfelelő csoportok” fegyvereknek, textiliáknak, mítoszoknak, rítusoknak és szertartásoknak bizonyulnak, a fenti sorrend szerint. Könyvében kicsit később hasonló lista a következőket öleli föl: „egy egész nemzetnek rá jellemző viselete van [és] rá jellemző szerszámai és fegyverei, házassági és tulajdonjogi törvényei, erkölcsi és vallási elvei”.⁵

Még megdöbbentőbb az ember készítette, anyagi dolgok itt felállított sorrendje, ha figyelembe vesszük, hogy a múlt században, „az ész korá”-ban, a felvilágosodás tudósai biztosra vették, hogy az embert az különbözteti meg az állattól, hogy rendelkezik nyelvvel, míg más állatok nem.

Tylor óta az antropológusok kultúrafogalma számos változáson ment keresztül, és ma nincs egyetértés a kifejezés használatát illetően, de a magukat kulturális antropológusok közé sorolók (mint akik különböznek a szociálintropológusoktól) egyik közös jellegzetessége az, hogy még mindig úgy írnak, mintha a kultúra egyfajta öltözék lenne, amely igencsak külön áll az öltözetet viselő emberi lényektől. Mi több, még most is – úgy tűnik – elfogadják Tylor szabályát, miszerint „a kultúra vizsgálatakor az egyik első lépés az, hogy részekre bontsuk, a részeket pedig megfelelő csoportokba osszuk”. Ezzel ellentétben, bár a szociálintropológusok is írhatnak a kultúráról, ők

⁵ Tylor 1975. 167., 171., 175. o.

eleve nem úgy kezelik, mintha már magában szétválasztható lenne, részekből („vonásokból”) tevődne össze.

Másrészt, a kulturális antropológusok maguk közt is megosztottak olyan kérdések kapcsán, melyekhez hasonlóak jelezték a 19. század társadalmi evolucionistái (pl. Tylor, Morgan, Marx–Engels) – akik materialisták voltak – és a 18. századi racionalista idealista elődjeik (pl. Vico, Rousseau) közötti szakítást.

Durván azt mondhatnánk, hogy az érvelés akörül forog, hogy melyik az alapvetőbb: a szerszámkészítés vagy a nyelv. E „magában vett dolgot” – a kultúrát – úgy kell-e „magyarázni”, hogy az ember környezetéhez való technikai alkalmazkodására vonatkozó objektív tényeket vesszük figyelembe? Vagy inkább csak az ember tudatában meglévő képzeletnek a terméke lenne a kultúra, és nem az ember és a természeti világ közti lényeges határterület?

Ez a könyv inkább a szociálintropológiáról szól, mintsem a kulturális antropológiáról, és különben se érzem magam illetékesnek, hogy különbséget tegyek a jelenlegi kulturális antropológia különféle stílusai közt – szimbolikus antropológia, kognitív antropológia, biokulturális antropológia stb. –, jóllehet a teljes skála igen széles.

A különféle irányzatok egyik szélénél Marvin Harris kulturális materializmusát találjuk, aki szerint a kultúra minden különösségét az ember fizikai környezetéhez való alkalmazkodásának helyi változataival lehet, sőt kell magyarázni, pl. a kannibalizmus a fehérjehiányra adott adaptációs válasz!⁶ A másik szélén David Schneider szimbolikus antropológiája áll, aki a kultúrát mint „szimbólumok és jelentések rendszere”-t határozza meg.⁷ A szimbolikus antropológia elsősorban a kultúrával mint a gondolkodás nyelven alapuló folyamatával foglalkozik, és ezzel nyilvánvalóan és egyöntetűen kizárja a kultúra anyagi megnyilvánulásainak gyakorlatibb aspektusait, mint például a magunkon hordott ruhák hasznosságát, és a házakét, amelyekben lakunk.

Számomra sokkal rokonszenvesebb Schneider megközelítése, mint Harrisé, de ez nem számít. Nem az a kérdés, mennyire

⁶ Harris 1978., különösen a 9. fejezet.

⁷ Schneider 1976.

van igaza ezeknek a tudósoknak vagy mennyire nincs, mivel mindketten igencsak eltérő módon gondolkodnak az antropológia problémáiról, s különben is, az ő problémáik nem az én problémáim. Ez a könyv nem bevezető és nem is útmutató semmilyen kulturális antropológiához. S ezt hangsúlyoznunk kell. A szociálintropológia és a kulturális antropológia nem csak egyszerűen két alternatív név a tudományos vizsgáldás ugyanazon formájára.

A kultúra és társadalom egységei

Mindazonáltal a kulturális antropológiának létezik egy olyan aspektusa, amelyről több szót kell ejtenünk. Tylor a „kultúrá”-ról egyes számban beszélt, míg a mai antropológusok rendszerint „társadalmak”-ról és „kultúrák”-ról írnak, többes számot használva.

A „társadalmak” szó használata leginkább csak stilisztikai kérdés. Komoly szociálintropológus ma már nem ringatja magát abban a tévhitben, hogy az általa „társadalom”-ként leírt társadalmi egységek mindegyike összehasonlítható bármelyik másikkal. Mindazt, amit Radcliffe-Brown írt a témáról, legjobb elfelejteni.

A gyakorlatban a „társadalom” kifejezés olyasféle politikai egységet jelent, amely területileg behatárolható. Ez gyakran olyan nagyobb politikai egység részét képezi, melyet kissé más kontextusban szintén egy másik „társadalom”-ként írhatunk le. Az efféle egységek körül meghúzható határok rendszerint bizonytalanok. A racionális elvekkel szemben sokkal inkább a gyakorlati praktikum határozza meg őket. A határok azonban objektívak.

A mindenkori „társadalom” tagjai a térkép egy bizonyos részén együtt található egyedek csoportjával azonos, illetve azokkal, akiket valamiféle közös érdekeltség köt össze. Jómagam nem vagyok purista ebben a kérdésben. Teljességgel helyénvaló tikopiai, tallenszi vagy kínai társadalomról beszélni addig, és *csakis addig*, míg nem képzeljük azt, hogy Tikopia – s a három négyzetmérföldnyi területű szigetet benépesítő 1300 fő – bármilyen elfogadható értelemben közvetlenül összevethető Kínával s a fél kontinenst elfoglaló 600 milliós népességgel.

Sajnálatos azonban, hogy felettébb könnyű olyan magasra értékelni antropológiai munkákkal találkozunk, melyek éppen eféle összehasonlításokkal élnek.

A kultúrák sokaságának fogalmát azonban én sokkal bonyolultabbnak találom. Hogy mit érthetünk tikopiai vagy tallenszi kultúra alatt, értem, azt azonban már nem látom, hogy a kultúra (civilizáció) a térkép ily különböző részein létrejövő különböző megjelenési formáit hogyan lehet olyan egymástól független dolgokként megkülönböztetni, melyeket a tény ellenére – miszerint az érintett emberi populációk teljességgel összemérhetetlenek – valami módon mégis összehasonlíthatunk.

Mégis, a kultúrák ilyen összevetésének és szembeállításának régóta hagyománya van a legkülönbözőbb kulturális antropológusok között. A hagyomány Tylor egy 1889-es cikkével kezdődött, melyre gyakran mint tudományos mérőfölkőre⁸ hivatkoznak. Ez volt az első kísérlet a kulturális antropológiában a statisztikai módszerű összehasonlítás alkalmazására, melyet ezért a kultúra valóban „tudományos” kutatása kezdetének tekintenek. A dolgok ezen az ösvényen haladnak azóta is, magam azonban ezt az egész elképzelést meglehetősen érthetetlennek találom. A *Human Relations Area Files* táblázatában a tikopiai és a kínai kultúra jellemzőit jegyekre bontva találjuk, mintha azok egymáshoz hasonló típusú, világosan elkülöníthető egységek lennének.

Be kell vallanom, nem értem a nyelvet. Amikor Schneider (1968) az amerikai kultúráról írt – a kifejezés alatt nyilvánvalóan az egész Egyesült Államok kultúráját értve –, feltehetőleg nem szándékozott ugyanarra a típusú entitásra hivatkozni, mint Roberts (1964), aki négy észak-amerikai törzs kultúráját hasonlította össze; ám hogy a különbség pontosan hol rejtőzhet, nem tudom megmondani.

Szociálanropológus számára a probléma igen fontos, mivel létezik egy mindannyiunk által osztott feltételezés – ami néha egészen explicit módon nyilvánul meg –, miszerint a kulturális egységek határai a „társadalmak” objektív határainak szubjektív megfelelői. Példának okáért a Tylor nyomdokain haladó materialista Harris azt állította, hogy „a kultúra... társadalmi

⁸ Tylor 1889.

csoportok tagjai által tanúsított gondolatok és cselekedetek tanult repertoárja”,⁹ míg Geertz, akinek alapállása sokkal közelebb esik az idealista Schneideréhez, a következő kategorikus, de teljességgel bizonyíthatatlan kijelentést teszi: „minden bali-szigeti általában ugyanazon hitet, ugyanazon általános világképet, és lényegében ugyanazon elképzeléseket osztja a társadalmuk létező vagy kívánatos berendezkedését illetően”.¹⁰ Geertz itt a bali „kultúra”-ról mint a bali „társadalom” megfelelőjéről ír.

Ez a fajta érvelés alaptételként fogadja el, hogy kulturálisan minden „társadalom” („társadalmi csoport”) homogén. Szociológiai szempontból azonban ez teljességgel félrevezető. Majdnem minden valóságos társadalom (azaz olyan politikai egység, mely területileg körülhatárolt) társadalmilag rétegződik – „társadalmi osztályok”, „örökletes kasztok”, „a rang hierarchiája” stb. szerint –, s a rendszer minden rétegét megkülönböztetik egymástól saját jellemző kulturális attribútumai: a nyelvhasználat, a szokások, az öltözködési stílusok, a fogyasztott ételek, a lakáshasználat stb. A szociálantropológus elsődleges feladata az ilyen szimbolikus reprezentáció rendszereinek a dekódolása. Azonban nemcsak hogy egyetlen társadalmon belül sincs egyöntetűség a szimbólumok használatában, de az idők során az általuk kifejezett kulturális megkülönböztető jegyek sem mutatnak állandóságot, s ezt tisztán mutatja a „divat”-ról alkotott elképzelésünk. Továbbá, ahogyan a marxisták fáradhatatlanul hangsúlyozzák, az osztálytudat nem feltétlenül esik egybe az osztály-hovatartozással, akárhogyan is legyen ez utóbbi meghatározva.

Legyünk tehát óvatosak. Ha olyan antropológussal találkozunk, aki kultúrákról ír többes számban, vagy aki úgy ír egy társadalom kultúrájáról, mintha az egyedi ruhatár lenne, melynek minden egyes darabját a többitől teljesen függetlenül leírhatnánk, vigyázzunk! Minden valószínűség szerint a *découpage*, a diszkontinuitás, amely egy kultúrát egy másik kultúrától, vagy egy kulturális jegyet egy másiktól elválaszt, csak a megfigyelést végző antropológus elméjében létezik.

⁹ Harris 1979. 47. o.

¹⁰ Geertz és Geertz 1975. 2. o.

Hadd térjek vissza a szociálintropológiához, pontosabban a saját szociálintropológiai irányatomhoz!

Engem az antropológiába Malinowski és Firth vezetett be, tehát úgy is mondhatjuk, kezdetben „hamisítatlan” empirikus és funkcionalista voltam. Jóval később nagy hatással volt rám Lévi-Strauss igencsak nem empirikus strukturalizmusa. Ez azért következett be, mert Lévi-Strauss első nagy opusa, a *Les Structures élémentaires de la parenté* (A rokonság elemi struktúrái), melynek első francia kiadása 1949-ben jelent meg, sok mindent felhasznál az észak-burmai kacsinok néprajzából, akik között én az 1939 és 45 közé eső időszak nagy részét töltöttem.

Saját tapasztalatomból tudtam, hogy annak a néprajzi anyagnak a jó része, amire Lévi-Strauss támaszkodott, meglehetősen pontatlan volt, de saját tapasztalatomból azt is tudtam, hogy e társadalomra vonatkozó számos új meglátása átütő erejű volt.

A *Political Systems of Highland Burma* című könyvemet, amelyet, hogy vitába száll az akkoriban bevett nézettel, amely szerint a társadalmi és a kulturális határok egybeesőnek tekinthetők, olyan formában szerkesztettem, mint egyfajta, a Malinowski empirizmusa és Lévi-Strauss racionalizmusa között zajló dialógust; gondolkodásom e két ellentétes vonulata minden későbbi írásomban is szembe kell tűnnie olvasójának.

Tudományos pályafutásom során a Malinowski-féle funkcionalizmus azonban hosszú ideig nem volt divatos. A brit szociálintropológusok között Radcliffe-Brown strukturális funkcionalista követői alkották a domináns klikket, különösen Fortes és Gluckman, és legalábbis egy ideig Evans-Pritchard.

Fortesszal először 1938-ban találkoztam, nem sokkal azután, hogy visszatért a tallenszicznél folytatott első terepmunkájáról, majd 1953 után Cambridge-ben munkatársak lettünk. Habár a strukturális funkcionalisták által elfogadott érvelési stílussal meglehetősen következetesen ellenkeztem, világosan kitűnik a rám tett hatása annak, amit mondtak és írtak, még ha az csak negatív válaszként is nyilvánult meg, így szükségesnek tartom e helyütt alapállásuk néhány kulcspontját röviden összefoglalni.

Az iskola alaptételeit Fortes fejti ki az Evans-Pritchard *African Political Systems* (Afrikai politikai rendszerek) (1940) című mun-

kája elé írott szerkesztői bevezetőjében, valamint kevésbé világos előadásban Radcliffe-Brown saját, a társkötethez, az *African Systems of Kinship and Marriage*-hez (Afrikai rokonsági és házassági rendszerek) (1950) írott előszavában.

Durkheimmel és Weberrel egyetértve e kor strukturális funkcionalistái úgy hitték, az emberi társadalmak a tények nagyobb eltorzítása nélkül mind besorolhatók korlátozott számú ideáltípusba. A séma a kettősségen alapult: először is a központosított államokat szembeállították a fő nélküli, állam nélküli társadalmakkal, majd az utóbbiak közül az unilineáris leszármazási csoportokon alapuló struktúrákat ellentétbe állították az egoközpontú bilaterális rokonsági rendszerekkel („*kindred*”), továbbá a matrilineáris rendszereket a patrilineáris rendszerekkel, és így tovább.

A séma funkcionista keretei között korlátozott volt. Az érintett szerzők kevés figyelmet szenteltek a gazdaságnak. Az egész tipológiát csaknem kizárólag annak alapján alkották meg, hogy bizonyos politikai szolidaritás létrehozásában milyen szerepe van a társadalmi identitásra és a házasságra vonatkozó formális és informális szabályoknak. A társadalmi élet vallásos aspektusának szenteltek némi figyelmet, de erre csak úgy tekintettek, mint a politikai és rokonsági struktúra mögött húzódó értékek kifejeződésére.

Amint azt korábban megjegyeztük, alaptételként elfogadták, hogy a társadalmi intézmények funkcionális integrációja bensőleg állandó, azaz külső politikai beavatkozás híján minden ugyanúgy történik, mint korábban. Ezek a gondolatok természetesen szöges ellentétben állnak a marxizmus posztulátumával, amely kategorikusan kitart amellett, hogy a politikai rendszer a termelési módhoz képest másodlagos, de a belső ellentmondások nyilvánvalóak, és éppen ezek az ellentmondások a történelmi fejlődés fő előidéző forrásai.

Így hát némileg különös, hogy a legkiválóbb strukturális funkcionalisták közül többeket – beleértve Gluckmant és számos tanítványát – határozott személyes vonzalom fűzött a marxizmushoz.

Az érintett antropológusok legtöbbször afrikanista volt. Hajlamosak voltak eltúlozni azt a fokot, ameddig az Afrikában széles körben elterjedt rokonsági szerveződési alapelvek a világ más részein is alkalmazhatóak. Így túl sok figyelmet szenteltek a

szegmentáris ágazati szerveződéseknek, és túl keveset a bilaterális (kognatikus) rokonsági formák nagy változatosságának. Feltétel nélkül elfogadták azt az antropológusok körében Morgan óta általános feltételezést, miszerint a kicsiny, preindusztriális társadalmakban a társadalom alapszövetét mindig a rokonság alkotja abban az értelemben, hogy az adott társadalmon belül minden egyes – ilyen vagy olyan módon – önmagára úgy tekint, mint az összes többi rokonára.

Hasonlóképpen átvették Morgantól a konszangvinikus és affiniális rokonság közötti megkülönböztetés egyetemességének gondolatát. Mindazok, akik a legáltalánosabb értelemben véve rokonaim, vagy „konszangvinikus rokonok”, azaz valódi rokonok a vérrokonság vagy a közös azonosság alapján, vagy „affiniális rokonok”, akik csak házasságon keresztül kapcsolódnak hozzám. Elismerték – amit Morgan igencsak elmulasztott –, hogy a szemben álló kategóriák inkább elképzelésekre vonatkoznak, semmint biológiai tényekre vagy nyilvánvaló törvényes szerződésekre, de némely mai „kognitív” vagy „szimbolikus” antropológussal ellentétben éppen akkora figyelmet szenteltek annak, amit ténylegesen megtörténőként észleltek, mint az arról alkotott elképzelések milyenségének, aminek történnie kellene.

E szerzők együtt nagyon meggyőzően kimutatták, hogy az ágazati elv, az egyetlen közös őstől való, egy nemen keresztül nyilvántartott leszármazáson alapuló feltételezett vérrokonság tétele hogyan szolgálhat a politikai szolidaritás ideológiájának alapjául, ám nem vették figyelembe, vagy inkább nyíltan tagadták azt az alternatív nem marxista lehetőséget, miszerint a rokonságon alapuló társadalomban a politikai szolidaritás alapulhat a tartós affiniális rokonság tételén is, azazhogy az ágazatokat mint egészeket nemcsak a testvérek közötti tartós kapcsolat kötheti össze, mint ahogyan az minden szegmentáris ágazati rendszerben van, hanem olyan kapcsolatok is, mint az após / vő, anyós / meny kapcsolat.

Lévi-Strauss 1945-től kifejlesztett rokonságelmélete, amely engem különösen a kacsin anyagommal való kapcsolata miatt érdekelt, merőben ellentétes sajátosságokkal rendelkezett. Az elmélet a kézzelfogható tényekkel szemben inkább a képzeteknek az elmében meglévő mintájával foglalkozott, és empirikus szempontból nézve túl sok figyelmet szentelt az állandó, házas-

ságon keresztüli rokonsági struktúráknak (a „szövetség”-nek [alliance]), amely egy szűkített változatát képviselte annak, amit Durkheim „organikus szolidaritás”-nak nevezett; ugyanakkor túl kevés figyelmet szentelt a hierarchikus szegmentáció alternatív elvének, amely Durkheimnél a „mechanikus szolidaritás” nevet viselte.

Mellékesen megjegyezném, hogy a strukturális funkcionalizmus kifejezetten hangsúlyos antihistoricista beállítottságával szemben a Lévi-Strauss (1949) által kifejtett rokonságelmélet szokatlan módon egyféle módosított marxizmus volt. A „termelési mód”-ot, mint a társadalmi rendszer *alapját* felváltotta a „rokonsági struktúra”, de a marxista dogma, az evolúciós változás motorjaként szolgáló belső ellentmondás elkerülhetetlenségéről, megmaradt.

Különösnek találok, hogy Lévi-Strauss így érvelt, hiszen, mint láttuk, abban az időben már többször állította: az antropológiai adat és a történelmi adat egészen más természetű. Hovatovább azóta többször is kijelentette: azok a társadalmak, amelyekre az ő elemi struktúrákra vonatkozó érvei alkalmazhatók, „történelem nélküli társadalmak”.

Másrészről azonban voltak alkalmak, amikor Lévi-Strauss marxistának vallotta magát, és Franciaországban néhányan legújabb követői közül, mint pl. Maurice Godelier, elérték – legalábbis saját megelégedésükre –, hogy létrehozzák Marx materializmusának és Lévi-Strauss racionális idealizmusának teljes elméleti szintézisét.

Azonban a vita, amely végül elválasztotta Radcliffe-Brown követőit Lévi-Strauss követőitől, s amelynek során magamat egyre beljebb taszítva találtam a lévi-straussi táborban, sokkal mélyebben rejlik, mint a funkcionalisták és a historicisták közti, vagy a rokonság ágazati és szövetségi teoretikusai közti felszínes polémia. A valódi probléma az absztrakció szintjeihez kapcsolódott. Ez a vita az empirizmusról meg az idealizmusról és arról a fajta „valóságról” szólt, amely az antropológusok társadalmi modelljeihez kapcsolható.

A strukturális funkcionalisták céljuk szerint általánosított szociológiai törvényekhez kívántak eljutni teljes társadalmi rendszerek összehasonlításán keresztül. Ez erősen leegyszerűsítő eljárás, ám az érintett antropológusok mégis szigorú empiristáknak vélték magukat. Azt állították, hogy az általuk fajok

típusaiként összehasonlított egyedi társadalmak, reprezentációi terepen szerzett, közvetlen megfigyelésekből származó egyenes levezetések voltak; nem pedig szellemi modellek, amelyekbe a megfelelő etnográfiai adatokat beillesztették. Így, a bevett nézet szerint tehát a „paradigmák”, amelyekkel Evans-Pritchard és Fortes a nuer és tallenszi szegmentáris ágazati struktúrákat illusztrálta, egészen más természetűek, mint azok a permutációs modellek, amelyekkel Lévi-Strauss szemléltette az általa használt „általánosított” és a „korlátozott” csere elvont fogalmait.

Brit kollégáim szemében az én eretnekségem éppen itt rejlik. A kacsinokról írva a szegmentáris unilineáris leszármazás elvét én inkább az ideák világához tartozónak tekintettem, nem pedig olyan sémának, amely a kézzelfogható etnográfiai adatok közvetlen megfigyeléséből levezethető.

Lássuk csak, meddig jutottunk! Habár a részletekben az általam eddig megnevezett antropológusok szinte valamennyi argumentumát elvetem, a sajátomként kifejtendő álláspontom mégis mindegyiküknek köszönhet valamit. Mit is akarok hát megtartani?

Először is ott van maga az antropológia gondolata, amely azon a hiten alapszik, hogy a sokszor hangsúlyozott különbségek ellenére valamilyen értelemben mégis valóban érdemes az egységes emberiséget mint olyat kutatni. Az emberiség egységének gondolata azonban inkább kulturális, semmint objektív tény, és valójában nagyon új keletű gondolat. Több figyelmet érdemel, így a következő fejezetben azt fogom vizsgálni, hogyan is jött létre.

Másodszor egy negatív állítással élnék. A hozzám hasonló antropológusok nem „álruhás” történészek, akik az energiáikat a feltehetően kikutathatatlan múlt rekonstrukciójának szentelik.

Mindehhez hozzátenném, hogy jómagam nem vagyok historicista szemléletű: nem hiszek a történelmi fejlődés törvényének létében, amely segíthet bennünket akár a múltat megmagyarázni vagy rekonstruálni, akár a jövőt megjósolni. Engem az emberi kultúra sokarcúságának az általánosságaival szemben inkább a részletei érdekelnek, de nem gondolom, hogy e részleteket bármilyen kimutatható módon az ok-okozati összefüggések határozzák meg. A történelemben az elkövetkező esemény

olyan, mint egy kozmikus sakkjátszma újabb lépése: a lehetőségeket korlátozzák a játékszabályok, valamint a többi játékos által már korábban, másutt megtett lépések, de hogy valójában mi történik, az sem nem „előre meghatározott”, sem pedig nem „előre meghatározható”.

Következésképpen, a „fejlődés antropológiáját” egyfajta neokolonializmusnak tartom. Mindazonáltal a régészettel szemben óvatos, elméletellenes tisztelettel viseltetem.

Igaz, ahogyan nem ismerjük a jövőben történő dolgokat – néhány olyan bizonyosan bekövetkezőtől eltekintve, mint hogy „e könyv olvasói száz év múlva valószínűleg mind holtak lesznek” –, éppúgy nem tudjuk racionális érveléssel rekonstruálni a múltat. Az archeológia azonban mégsem egészen spekulatív tudomány.

A régészek csekély számú, egymástól elszigetelt és általában nem különösebben érdekes esemény történelmi előfordulását képesek kimutatni. Szerintem fontosabb az a tény, hogy sok esetben be tudják bizonyítani a spekulatív történettudomány egyes kísérleteinek helytelenségét – ennél többet azonban nem tudnak tenni.

A régészet végtelen sok izgalmas kirakós játékra hívja fel figyelmünket: Milyen történelmi körülmények között bukott el a minószi Kréta? Mi a jelentősége a Nyugat-Franciaországban lévő carnaci menhirek soros elhelyezkedésének? Kik építették Stonehenge-et, és mire használták? A gondosan alátámasztott képzeletdús okoskodások, amelyeket válaszként nyújtanak nekünk az efféle kérdésekre, gyakran nagyon meggyőzőek, de végtére is az őstörténet helyett mindig inkább hihető találgatásokról, tudomány helyett inkább tudományos fantaszti-kumról van szó, habár annak nem feltétlenül a legrosszabb fajtájából.

Az általam követett szociálantropológia szempontjából a régészek legnagyobb érdemeiket az antropológiai spekuláció leplezőiként szerzik. Bármit teszünk is, a történelem előtti kor 99,9 százaléka visszavonhatatlanul elveszett, s nekünk ebbe bele kell törödnünk, bár, érdekes módon a múltból fennmaradt 0,1 százalék, amely az ásatók képzettségének és találékonyságának köszönhetően hozzáférhető, éppen elegendő a spekulatív történettudományba avatkozó antropológiai kontárkodás alkalmatlanságának kimutatására.

Íme az illúziórombolás két példája:

1. A Marx által indítványozott, majd Wittfogel által továbbvitt nagy elméletgyártás ellenére – az elméletet Harris frissítette fel nemrégiben –, amely az öntözéses gazdálkodásnak az „agrár gazdaságon alapuló merev despotizmusok létrejöttében” játszott feltételezett kulcsszerepét taglalja, a régészek az eddigi legrégebb nagy kiterjedésű öntözőgazdálkodási rendszer nyomait az új-guineai hegyvidéken fedezték fel. Ez körülbelül i. e. 7000-re datálható, és semmi bizonyíték nem támasztja alá, hogy akár akkor, vagy bármikor később kiterjedt politikai hegemoniával párosult volna.¹¹

2. A legkülönbözőbb szociológiai beállítottságú antropológusok már többször kijelentették – mind Malinowskit, mind Lévi-Strausst beleértve –, hogy az incestustilalom az emberi társadalom talpköveinél nyugszik, és az a társadalmi rendszer, amely nagyobb mértékben jóváhagyná a testvérek közti házasságot, képtelen lenne fennmaradni. Ám a római kori Egyiptomban a kereszténység első két évszázadában néhány évenként felvett részletes censusokból – papiruszokon véletlenszerűen – fennmaradt adatok tanúsága szerint mára végleg beigazolódott, hogy a földművesosztályon belül az édestestvérek közti házasság teljesen normálisnak számított. Mivel a rómaiak rossz szemmel nézték az ilyesféle „erkölcstelenség”-et, a gyakorlat valószínűleg ősidőktől fogva fennállt Egyiptomban.¹²

Számomra az antropológia varázsa éppen ebben rejlik. A törvénelmi folyamatnak nincsenek „törvényei”, a szociológiai valószínűségnek sem. Az emberi kultúra alapvető tulajdonsága a végtelen sokarcúság. Nem kaotikus sokféleség ez, de nem is előre meghatározott sokoldalúság. Azok az antropológusok, akik hiszik, hogy a néprajzkutatók megfigyeléseit az értelem segítségével nomotetikus természettudománnyá tudják egyszerűsíteni, csak az idejüket pocsékolják.

Ez személyes álláspontom harmadik alaptételéhez vezet el. A szociálantropológia nem „tudomány” a szó természettudományos értelmében, és nem is szabad azt célul kitűznie. Ha valami, akkor leginkább a művészet egyik formája.

¹¹ Forrásom: Prof. Jack Golson, Ausztrál Nemzeti Egyetem.

¹² Hopkins 1980.

Minden valódi tudományban csak azok a megállapítások tarthatnak számot az érdeklődésre, amelyek potenciálisan megcáfolhatóak. A kulturális antropológusok és szociálintropológusok által előterjesztett gondolatok azonban éppenséggel nem a megcáfolható fajtából valók. Ha igen, azonnal meg is cáfolják őket. Fennállása száz éve során az antropológia tudósai egyetlen egyetemesen érvényes igazságot sem fedeztek fel az emberi kultúrával és társadalommal kapcsolatosan, eltekintve azoktól, amelyeket axiómaként kezelünk, mint pl. hogy minden ember rendelkezik nyelvvvel.

Ám ha az antropológia felfedezései nem viselik magukon sem a történelem, sem a természettudományok igazságjegyeit, rendelkeznek egyáltalán valamiféle hitelességgel? Nekem úgy tűnik, a hitelesség nem a megfelelő kifejezés. A szociálintropológusoknak nem úgy kellene magukra tekinteniük, mint objektív igazságok kutatóira; céljuk az, hogy betekintést nyerjenek más emberek viselkedésébe, vagy éppenséggel a sajátjukba. A „betekintés” látszólag nagyon nehezen megfogható fogalom, azonban olyasmi, amit más kontextusokban nagyon is sokra becsülünk; ez a mély megértés képessége, amit mi, kritikusok, azoknak tulajdonítunk, akiket *nagy* művészeknek, drámaíróknak, regényíróknak, zeneszerzőknek tartunk; ez a különbség a nyelv legfinomabb árnyalatainak megértése és az egyes szavak szótári meghatározásának egyszerű ismerete között.

Evans-Pritchard közel jutott a dolog lényegéhez, mikor a következőket írta:

„Nem tagadom, hogy a fordítás során felmerülő szemantikai nehézségek komolyak. Figyelemre méltóak mondjuk a francia és az angol között; ám amikor egy primitív nyelvet kell a sajátunkba áttenni, ezek – nyilvánvaló okokból – ennél is sokkal ijesztőbbek. Elsősorban ezzel a problémával kell szembenéz-nünk az általunk most vitatott témát illetően...”¹³

„Az általunk most vitatott téma” Evans-Pritchard esetében a vallás antropológiai kutatása volt, de éppúgy lehettek volna a szociálintropológia adatai általában.

A szociálintropológus a terepen a vele kapcsolatban álló embereknek nemcsak a beszélt nyelvét, hanem egész életmódját

¹³ Evans-Pritchard 1965. 12. o.

próbálja megérteni. Ez önmagában fordítási probléma: saját gondolkodásmódjában kell olyan kategóriákat találnia, amelyek összhangba hozhatók az általa megfigyelt és feljegyzett tények halmazával. Ez azonban csak a kezdet. Ha reményei szerint „betekintést” nyert abba, amit megfigyelt, a következő feladata ezt lefordítani egy olyan nyelvre, amelyet olvasói, akik nem voltak élményének részesei, várhatóan megértenek majd.

Ez hát az én álláspontom. A szociálantropológusok inkább rossz regényírók, mint rossz tudósok. De úgy vélem, a szociálantropológus meglátásait különlegessé teszi a színtér, ahol jellemző módon próbára teszi művészi képzelőerejét. Az ilyen színtér az egészen kis emberi közösség élettere, melynek tagjai olyan körülmények között élnek, hogy mindennapi kommunikációjuk legnagyobbbrészt szemtől szembeni interakción alapul. Ez nem öleli fel az ember társadalmi életének egészét, még kevésbé az emberi történelem egészét, azonban minden emberi lény életének jó részét hasonló körülmények között tölti.

Minden emberi lény? A szó könnyen kicsúszik a szánkából, de ez valójában mit jelent? Folytassuk hát innét e nagyszabású gondolat történetét.

2. AZ EMBERISÉG EGYSÉGE

Már az eddigiekben is jócskán hangsúlyoztam két ellentmondásos aspektusát annak, amit én a társadalomtudományként felfogott antropológia alapvető paradoxonának tartok. Ezek közül az első az, hogy míg az antropológia saját bevallása szerint általános megállapításokat kíván tenni az emberről és az emberiségről, ezenközben az antropológiai gyakorlat következetesen és egyértelműen a „primitív” ember, s nem az „ember mint olyan” tanulmányozására összpontosítja erőit. A másik, erre rímelő törekvés, amely főleg a brit stílusú szociálintropológiára jellemző, azon a (többször kimondatlan) elképzelésen alapul, hogy az általánosságban vett emberiséget kiválóan szemléltethetjük a társadalmi élet néhány – igen kis léptékű és általában igen egzotikus – esettanulmányán. Ebben a fejezetben a fenti két nyilvánvaló ellentmondás közül az elsőhöz kívánok némi adalékkal szolgálni.

Korunk szociálintropológusainak többsége anakronisztikusnak és elfogadhatatlannak ítéli a „primitív” ember és az általánosságban vett ember megkülönböztetését. A külső szemlélő ugyanakkor azt látja, hogy kutatási módszereik és azok a témák, amelyeknek legtöbb figyelmüket szentelik, magától értődőnek tételezik fel ezt a megkülönböztetést.

Még ha valóban így áll is a dolog, a tényt akkor is történelmi maradványnak kell tekintenünk. Ha a modern szociálintropológusok „primitív” népekről írnak, csak jobb kifejezés híján tesszik; ugyanilyen joggal említhetnének „más” népeket is. Az ő saját szándékukat tekintve a kifejezés semmilyen lebecsülést sem hordoz. Ám a dolog nem ilyen egyszerű. A gyarmati korszak akadémikus antropológiájában, amelynek alkonya még csak elközelgett akkor, amikor én magam közelebbi ismeretségbe kerültem a tárggyal, könnyű felismernünk azt a kimondatlan egyenletet, amely szerint

civilizált : primitív = úr : szolgál

Ma már az ilyesmit elutasítjuk. Egyetlen kortárs antropológus – akár szociálanropológus, akár egyéb fajta – sem állítja azt, hogy más népeket pusztán eltérő kultúrájuk miatt automatikusan be kellene sorolnunk egy „felsőbbrendű/alsóbbrendű” hierarchia valamely lépcsőfokára. Hiszen elég abszurd lenne, ha a szociálanropológia tanulmányozásából – amely elsősorban a kultúrák különbözőségével foglalkozik – bármilyen módon azt a következtetést lehetne levonni, hogy a kulturális különbözőséget politikai és erkölcsi szempontból kárhozatos dolognak kell tartanunk.

Ebben a fejezetben a kulturális különbözőségnek és az emberség egységének antitézisést szeretném történelmi perspektívába állítani, s ezáltal erkölcsi igazolást nyújtani azoknak az anti-egalitariánus módszertani előfeltevéseknek, amelyeket e könyvben másutt ismertetek.

Les Mots et les choses (A szavak és a dolgok) című könyve legvégén Foucault azt az elsőre meghökkentő megállapítást teszi, hogy „az ember igen újkeletű találmány, amelynek talán máris bealkonyult”. Még ha engedményt teszünk is a kortárs francia intellektuális divatnak, amely lelkesen honorálja a szellemesen formulázott, jósdaszagú paradoxonokat, ez azért talán mégis sok egy kicsit. Mit akart Foucault ezzel mondani?

A megállapítás kulcsát egy másik francia intellektuel, Joseph de Maistre jóval korábbi megjegyzése adja. Maistre mint menekült arisztokrata megjegyzéseket fűzött a forradalmi Franciaország kortárs fejleményeihez. 1796-ot írunk:

„En a magam részéről láttam már franciákat, olaszokat és oroszokat; sőt Montesquieu-nek köszönhetően azt is tudom, hogy valaki lehet perzsa is. Ami azonban az Embert illeti, kijelentem, hogy életem folyamán még soha nem találkoztam vele; ha létezik, hát tudtomon kívül teszi.”¹

De Maistre azt sugallja, hogy valamennyi ember veleszületett egyenlőségének forradalmi dogmája nyilvánvaló ellentmondásban áll a kulturális különbözőség jól megfigyelhető tényével. Foucault megjegyzése még ennél is tovább megy, s a tolerancián és individualizmuson alapuló 20. századi nyugati liberális etika gyökerére emelt fejszét.

¹ De Maistre 1796.

Az Egyesült Nemzetek által közzétett Emberi Jogok Nyilatkozata nemcsak azt tekinti nyilvánvaló igazságnak, hogy minden egyes ember egyazon állatfaj, a *Homo sapiens* tagja, hanem azt is, hogy ez a biológiai tény erkölcsi következményeket is magában hordoz. A fajt olyannyira homogénnek fogja fel, hogy minden egyes egyedét az összes többivel egyenértékűnek tartja. Ennélfogva az „ember”, „emberek”, „emberiség” kifejezések egymással felcserélhető szinonimákká válnak. Foucault állítása szerint e homogenitás eszméje igen új keletű gondolat, amely a 18. század végi Európa sajátos politikai klímájában született meg, annak képét hordozza, s napjainkban talán már a kihalás felé tart.

Kihívónak találom ezt az állítást. Nézzük csak, mi következik belőle.

A téma sokfelé ágazik, így hát kezdjük valahol a közepén. Úgy ítélem, hogy a *Homo species* állattani faj valóban egységet alkot abban az értelemben, hogy *valamennyi kulturális korlát hipotetikus hiányában* bármely tetszőleges egyedekből álló tetszőleges emberi populáció tagjai tetszőlegesen keresztezhetőek lennének egymással, akárcsak egy tetszőlegesen összeválogatott korcs kutyafalka egyedei – feltéve persze, hogy az egyes kutyákat megakadályozzuk abban, hogy dominanciát gyakoroljanak szomszédaik fölött.

A kutyák, akárcsak az emberek, igen különbözően néznek ki, de amikor szexről van szó, mind tudja, hogy egyazon faj tagja, és semmiféle kulturális korlát sem gátolja abban, hogy megtegye az ebből következő lépést. A kutyák külsőre sokfélék lehetnek, mert ilyenné tette őket az emberi gazdák által felügyelt szelektív tenyésztés. Az emberek hasonlóképpen sokfélék, mert a távoli múltban viszonylag elszigetelt és viszonylag kicsi tenyésznépességeik szelektív módon alkalmazkodtak igen különböző környezeti befolyásokhoz. De minden ember, miként minden kutya, egyazon faj tagja.

Mint azonban mindannyian jól tudjuk, a gyakorlatban előforduló helyzeteket tekintve a házasított emberek kereszteződése – akárcsak a házasított kutyáké – igen távol esik a tetszőlegestől. Kulturális korlátjaik folytán az emberek az egész világon úgy viselkednek, *mintha* számos különféle faj tagjai volnának.

Ha ezt felismerjük, teljesen nyilvánvalóvá válik, hogy a szabadnak és egyenlőnek született ember, e mitikus egyetemes

lény képzetét, amelyet a világ minden részén oly szívesen dédelgetnek kortárs értelmiségiek és hangoztatnak jelszavakkal dobálózó politikusok, az emberiség legnagyobb része távolról sem osztja. A legtöbb egyed számára ugyanis az ember képzete – vagy ennek helyi megfelelője – a „hozzánk hasonlókat” jelenti, s e kategória olykor meglehetősen szűkre szabott. Ebből következik, hogy olyan tényleges emberi társadalom, amelynek minden egyede legalább megközelítőleg „egyenlő” lenne, soha nem volt, és nem is lehet más, mint igen szerény méretű – eltekintve talán az „Isten előtt egyenlő” teológiai értelmétől.

Az a tény azonban, hogy ilyen társadalom létét manapság lehetségesnek, sőt kívánatosnak tartjuk, mindenképpen nagyon figyelemreméltó.

Az alábbiakban ezért azt a dialektikát szeretném szemügyre venni, amelyet (a) az ember mint faj egységének ténye, (b) az ember mint társadalmi lény különbözőségének ténye, (c) az egyenlőség és egyenlőtlenség kevert ideológiája együttesen alkotnak.

Mindenekelőtt hadd mutassak rá arra a közös tapasztalatunkra, hogy a legtöbb emberi kapcsolat nélkülözi a szimmetriát.

A háztartáson belül, amely a felnőtt emberi lények társadalmi reakcióinak elsődleges kiváltója, a tökéletes szimmetria csak abban a ritka helyzetben létezik, amely olykor az egypetűjű ikrek között jön létre. A szokásos diadikus párok, amelyeket a férj-feleség, szülő-gyermek, idősebb testvér-fiatalabb testvér, fivér-nővér kategóriák alkotnak, mindig aszimmetrikusak, és soha nem is működhetnek tökéletesen kiegyensúlyozott reciprok viszonyok módjára. Nem kell feltétlenül hierarchikusan is különbözőnek lenniük, ám az ellentétes nemű vagy más korosztályhoz tartozó egyének soha nem lehetnek társadalmilag azonosak egymással – talán csak olyan kulturális fortélyok esetén, mint amikor Anglia királya történetesen egy királynő.

Hasonlóképpen a modern ipari világ tágabb társadalmán belül a legtöbb kapcsolat aszimmetrikus és hierarchikus típusú: munkaadó-alkalmazott, tanár-diák, orvos-páciens és így tovább. Talán az egyedüli viszonyok, amelyeket szimmetrikusnak feltételezünk, azok, amelyeket a „barátság” és „ellenségeség” címkéi alatt foglalunk össze.

Az olyanfajta társadalmakban, amelyeket az antropológusok előszeretettel tanulmányoznak, s ahol a rokonsági rendszerek

ilyen vagy olyan hálója teljesen átszővi az egyén társadalmi világát, gyakran nagyon világos megfogalmazást nyer ez az ellentét. A „vérségi” és „házassági” kapcsolatok, azaz a leszámazáson, illetve beházasodáson alapuló rokonságok közötti határ itt sokszor pontosan egybeesik az aszimmetrikus hierarchia és a szimmetrikus egyenlőség közötti határvonallal. A házassági kapcsolatok szolgáltatják mind a barátság, mind az ellenségesség prototípusát. „Ellenségeinkkel házasodunk.” Sógorom *vagy* kebelbarátom, *vagy* halálos ellenségem.

De ez sem általános törvény. Olykor a sógorok közötti kapcsolat is aszimmetrikus, akárcsak az idősebb és fiatalabb testvérek kapcsolata; és a házassági rokonság is lehet aszimmetrikus, ha világosan elkülönül egymástól a „feleségadók” és „feleségszerzők” kategóriája. Ezek azonban már technikai részletkérdések, amelyek kívül esnek a jelen tanulmány körén.

De térjünk vissza az ellenségességhez. Amíg a mai barátból holnapra ellenség lehet, s holnapután ismét barát, emellett létezik egy olyan alapvető kategorikus ellentét is, amely barátokat és ellenségeket „a mi fajtánk” révén egyetlen csoporttá fog össze, szemben azokkal, akik „nem olyanfajta emberek, mint mi”: sőt az utóbbiak valójában nem is igazán *emberek*! Az ember időnként jogot formálhat arra, hogy idegeneket megöljön; de idegenekkel sem civakodni, sem házasodni nem szokás. Ennek megfelelően, ha lehetséges barátokkal civódunk, még mindig elismerjük őket „magunkfajtanak”, s mindkét fél igyekszik magát ugyanazokhoz a játékszabályokhoz tartani. Ezzel éles ellentétben a teljesen idegenek ellen viselt hódító vagy megsemmisítő háborúban nincsenek játékszabályok. Az idegenek egyáltalán nem számítanak embernek.

Ezeknek a szimmetria és aszimmetria, társadalmi szolidaritás, alá-fölé rendeltség és ellenségesség változatairól tett megállapításoknak az érvényességét a további fejtegetések során még nyilvánvalóbban is látni fogjuk.

Hogy egy sor további kanyarnak elébe kerüljek, az alábbiakban abból indulok ki, hogy egész gondolkodásmódunk, amely révén a külvilág dolgait szegmentáljuk, osztályozzuk, és bizonyos fajtákhoz soroljuk, egy olyanfajta introspektív tudatosságon alapszik, amely az „én”-t megkülönbözteti az „én testem”-től. Ez a karteziánus illúzió szorosan kötődik ahhoz az általános hiedelemhez, hogy „minket” (a magunkfajta embereket) meg

lehet különböztetni „tőlük” (az olyanfajta népektől, akik külsőre ránk hasonlítanak, de belső lényegüket tekintve nem olyanok, mint mi). A legégetőbb központi emberi kérdés nem az: „Ki vagyok én?” hanem: „Kik vagyunk mi?”

Mi természetesen *emberek* vagyunk. De milyen értelemben vagyunk emberek? Hol húzódik az emberek és nem emberek közötti határ? Vessünk egy pillantást néhány jelzőtáblára, amelyekkel az eszmék történetének során ezt a különös gyepűt kitáblázták.

Reneszánsz előtti emberképek

Minden emberi társadalomnak, bármilyen kicsi vagy nagy, bonyolult vagy egyszerű szerveződésű legyen is, megvan a maga generációról generációra hagyományozódó története. Akár igazak, akár hamisak – vagy részben igazak, részben hamisak – ezek a történetek, valamennyien egyúttal eredetmítoszként, az emberi lét kartájaként is szolgálnak. Ezek adnak magyarázatot a beavatandók vagy a külső szemlélők számára, honnan is származunk „mi”, és hogyan lettünk „mi” azzá, amik ma vagyunk.

Az ilyenfajta mito-história kozmológiai keretbe foglalja a mindennapi tapasztalás idejét és terét. Ezen túlmenően pedig a lehetséges választások szembeállítására révén magyarázatot kínál mindazokra a bonyolult szabályokra és konvenciókra, amelyek szerint „mi” dolgainkat tesszük. A történetek korpusza olykor a megkülönböztetések egész hierarchiáját foglalhatja magában: megkülönböztet „minket” „másoktól”, barátokat az ellenségektől, jól ismert szomszédokat a sosem látott idegenektől, isteneket az emberektől, embereket az állatoktól, „valódi” állatokat a szörnyetegektől, és így tovább. A keresztény Biblia, amelynek cselekménysora a teljesen képzeletbeli Édenkerttől a hitelesen történeti Római Birodalomig ível, miközben Egyiptomnak és Kánaánnak földrajzilag igen vegyes státusú földjét is érinti, prototípusa azoknak az eredetmondáknak, amelyeket a világ minden részén, minden nép között megtalálhatunk. Valószerű és fantasztikus nem különül el ezekben élesen egymástól; s noha a topográfiaának nagy jelentősége van a történet számára, annak elrendeződését nem az empirikus földrajz és empirikus állattan kánonjai szabják meg.

Ezek a kozmológiák csak közvetve szólnak arról, mi is az ember. „Nekünk” nyilvánvalóan kellett legyen két őszülőnk, egy ősapánk és egy ősanánk, akik hozzánk hasonlóan halandók voltak, akik – akárcsak mi – gyermekeket nemzettek és fogantak, s akik, mint mi magunk is, különböztek minden más állattól és minden más lénytől, valódiaktól és képzeletbeliektől egyaránt. Ám ebből az egocentrikus-etnocentrikus nézőpontból máris egy – igen szűkre szabott – emberkép bontakozik ki. Igen sok természetes emberi nyelvről tudunk, amelyek nem ismernek más szót az ember megnevezésére ama törzsi néven kívül, amellyel a szóban forgó nép önmagát meghatározza.

Ebből az álláspontból logikusan fakad, hogy mindaz, ami nem mi vagyunk – azok a többiek. Emiatt a hagyományos mito-história jellemzője, hogy benne a mindennapi tapasztalás valós világát minden oldalról a képzelet világa veszi körül, amelyet egyrészt emberfölötti istenek, másrészt az embernél alacsonyabb rendű szörnyetegek – kutyafejű vagy farkkal született emberek, amazonok, kannibálok, óriások – népesítenek be.

Az írásbeliséggel és a világi szférának a vallásitól való esetleges elkülönülésével aztán a mito-história korpusza hatalmas bányaként tárul fel, amelyből az irodalom számos fajtája, költészet és dráma egyaránt bőven meríti nyersanyagát. Ám nem csak a művészek és a hivatásos szórakoztatók aknázzák ki a primitív hagyomány mesés elemeit: az akadémikus írók, az állítólagos tényszerű tudás kiművelt hivatásos szállítói mindig is ugyanezt tették. Az ókori görög és római világ, a középkori Kína, az arab kultúra és a reneszánsz Európa számtalan példával szolgál erre a folyamatra.

Amíg az utazó-történészek és földrajztudósok – Hérodotosz vagy idősebb Plinius, Chau Ju-Qua vagy Ibn Battúta, Odorik testvér vagy Marco Polo – szemtanúként írják le élményeiket, beszámolójuk nagyrészt tényszerű és hiteles. Amint azonban a hallomásra hivatkoznak, azonnal átkerülnek a tiszta fantázia világába; s az anyagot, amit innen merítenek, már közvetlenül a mitológia szolgáltatja. Marco Polo például hiteles tényként biztosít róla, hogy az Andamán-szigeteket kutyafejű kannibálok lakják; az amazon nők pedig, akikről mint egy Socotra melletti sziget lakóiról tudósított, hajszálra ugyanolyan formában bukkannak fel Kolumbusz második nyugat-indiai útjáról szóló tudósításában, ezúttal Martinique lakóiként.

A kutyafejű kannibálok különösen népszerű lények voltak. Egy állítólagos szemtanúnak a mongolok 1240-es² magyarországi inváziójáról szóló beszámolója szörnyűséges részleteket tár fel elvetemült szexuális és étkezési szokásaikról. Úgy tűnik, Kappadókiában többük még keresztény hitre is tért, mert azon a vidéken Szent Kristófot gyakran ábrázolják kutyafejűvel. Kolumbusz esete azonban különösen fontos mondanivalóm szempontjából.

A görögök, arabok és kínaiak igen kiterjedt és figyelemre méltó információmennyiséget gyűjtöttek össze az „ismert világ” földrajzáról és etnográfiájáról. Az így szerzett tudást azonban, noha igen széles körű volt, sosem érezték korlátlanak. Mindig fennállt a lehetősége, hogy az ismert vidékek határain túl még további földek terülnek el, amelyeket a legendák természetellenes szörnyei népesítenek be. Amikor azonban egyszerre csak felmerült, hogy az európaiak nyugat felé utazva eljuthatnak a mesés Keletre, attól kezdve a felfedezők joggal remélhették, hogy belátható időn belül a glóbusz egész felszínét feltérképezhetik.

Ez a mozzanat alapvető jelentőségű témám szempontjából, hiszen az emberiség egysége csak akkor válhatott valódi jelentést hordozó eszmévé, amikor valószínűvé vált, hogy nincs többé olyan felfedezetlen és feltérképezetlen sarka a világnak, ahol az emberhez hasonló, de az embernél alacsonyabb rendű teremtmények rejtezhetnek.

Ez persze lassú folyamat volt. A bulvárlapok szerkesztői még ma is hajlandóak anyagi támogatást nyújtani olyan expedícióknak, amelyek a *jetinek*, a Himalája Szörnyűséges Havasi Embérének felkutatására vállalkoznak. Engem még 1942-ben is a leghatározottabban biztosított róla egy máskülönben épelméjű angol úr, hogy egy járhatatlan völgyben, amely éppen csak túloldalán feküdt egy jól látható hegyláncnak, ő maga személyesen találkozott farkat viselő emberekkel.

A rendszeres földrajz fejlődése egyre inkább olyan klímát teremtett, amely kedvezőtlenül hatott a mitológia szüleményeinek fennmaradására. Ez azonban egyáltalán nem gáncsolta el az emberi képzelőerőt, amely a mesék világát egyszerűen áthe-

² Helyesen: 1241–42-es. (*A ford.*)

lyezte a világűrbe. A hagyományos mitológia fantáziaalakító szerepét a science fiction vette át.

Mindez azonban igen új fejlemény. Én már olvashattam gyerekként Verne Gyulát és H. G. Wellst, akik felfedező hőrszait a Holdra röpitették és az ócéánok mélyére küldték, ám Rider Haggard és Conan Doyle képzelt világai még itt, a földön, valahol Afrika vagy Dél-Amerika egy fehér foltján terültek el.

Különösen érdekes ebből a szempontból, miként érte az első európai felfedezőket az amerikai bennszülöttek létezésének ténye; hiszen ez volt az az alkalom, amikor a fantázia szemtől szembe került a tapasztalással.

Kolumbusz személyes reakcióit történetesen valamelyest rekonstruálni tudjuk a fennmaradt dokumentumok alapján. Ő mindenekelőtt azt jegyezte fel, hogy a karibok közönséges emberek, nem pedig szörnyek. Ő maga nem mutatott különösebb meglepetést e fontos felfedezés fölött, de ehhez számításba kell vennünk, hogy azt hitte: a szigetek, amelyeket felfedezett, Ázsia keleti partjaihoz tartoznak, s nem pedig egy olyan hatalmas szárazföldhöz, amely megközelíthetetlen volt Noé leszármazottai számára.

Miután beszámolt a karibok vendégszeretetéről és nagylelkűségéről, tüstént áttért sebezhetőségekre, és arra, milyen könnyen rabságba lehet ejteni őket. A fantázia azonban hamarosan visszahódította jogait, s Kolumbusz és utazótársai kisvártatva már egyéb, általuk még nem látott szigetekről mesélnek, amelyeken farkat viselő emberek, kannibálok és amazonok élnek.

Az utazást nem próbált európaiakat még több mint száz évig továbbra is a fantázia tartotta bűvöletében. Szinte minden korai metszetes ábrázolás, amely az amerikai indiánokat mutatta be, azon iparkodott megszállottan, hogy minél több vértől iszamos részlettel gazdagítsa feltételezett kannibalizmusukat. Hiszen tudvalevő, hogy maga a *kannibál* szó is – akárcsak Shakespeare Calibanjának neve – a *Caribales* szóból származik, ahogyan Kolumbusz a karibokat elnevezte. Valójában igen kétséges, hogy azok az indiánok, akikkel Kolumbusz személyesen is kapcsolatba került, emberhúst ettek volna. A meglehetősen abszurd illusztrációk olyan későbbi és hitelesebb beszámolókon alapultak, amelyek a brazil tengerpart népeinél ténylegesen létező kannibalizmusról szóltak.

A vadságnak és kannibalizmusnak az európai gondolkodásban szorosan összekapcsolódott ideáját nemrégiben Arens tárgyalta *The Man-Eating Myth* (1979) c. könyvében. Sajnos a szerző az érdekfeszítő téma bemutatása során a tudományossággal szemben erősen előnyben részesítette a szenzációhajhászást. Való igaz, hogy a kannibalizmus a világ számos különféle helyén és a történelem különféle korszakaiban ténylegesen része volt az emberi kultúrának. Ugyanakkor az is igaz, hogy a felfedezők, misszionáriusok és tiszteletre méltó antropológusok túlságosan is gyakran adtak hitelt olyan beszámolóknak a kannibalizmusról, amelyek a valóságban minden alapot nélkülöztek. Ezeket a történeteket mindenekelőtt az szülte, hogy a kannibalizmus oly mélyen gyökerezett a bestiális „mások” állandósult attribútumai között, nemcsak Európában, hanem szerte az egész világon.

A 18. század végén, amikor Cook kapitány a csendes-óceáni szigetvilágban végezte felfedezőútjait, már általánosan elfogadott volt, hogy az újonnan felfedezett szigetek lakói emberek, s nem pedig szörnyetegek. Ugyanakkor a kannibalizmust még mindig valamiképpen az embernél alacsonyabb rendű lények kizárólagos jellemzőjének tartották. Nem csoda, hogy Cook mélyen megrendült, amikor megtudta, hogy az általa csodálva tisztelt új-zélandi maorik minden lelkiismeret-furdalás nélkül elfogyasztották legyőzött ellenségeiket.

De térjünk vissza a 16. századhoz!

A hódítók az „európai terjeszkedés” kezdetétől fogva többnyire úgy bántak Dél-Afrika és Amerika újonnan felfedezett népeivel, mint olyan lényekkel, akik nem egészen méltók az emberi névre. Kényelmes doktrína volt ez, mert logikusan következtetett belőle, hogy az ilyen lények legitim módon leigázhatók, kizsákmányolhatók és kiirthatók. Érdemes megemlíteni, milyen kritériumok alapján állapították meg e népek alsóbbrendűségét. Három foglyot, akit Sebastian Cabot angol kalandor tett 1502-ben közszemlére, úgy írták le, mint „állatbőrökbe öltözött, nyershúsevő, értelmetlen nyelven beszélő” teremtményeket. A hozzájuk hasonló kiállítási objektumok Franciaországban 1506-ban „kormos bőrűek és fekete hajúak voltak; beszélni tudtak, de vallásuk nem volt”.³ Más szóval az európai

³ Hodgen 1964. 112. o.

keresztények számára azok a lényeges paraméterek, amelyek alapján eldönthették, hogy egy másik teremtmény emberi lény-e vagy sem – „olyan, mint mi vagyunk” –, akkor és azóta is a következők voltak: *fizikai megjelenés, értelem* (ami a beszéd-ben testesült meg) és *vallás*.

Az amerikai indiánok ember vagy nem ember voltának kérdését a Salamancai Egyetem 1550–51-ben formálisan is megvitatta egy lezáratlanul maradt traktátussorozatban. Sepulveda azzal igazolta az indiók leigázását, hogy ők lennének azok a „természetes rabszolgák”, akiket Arisztotelész említ *Politikájá*-nak első könyvében. A domonkos Las Casas ezzel szemben elismerte ugyan az indiánok elmaradottságát, ám azzal érvelt, hogy éppen képességeik és tehetségeik híján ők még inkább Isten gyermekei – ami ugyancsak egyfajta szubhumanitást jelent, még ha az előzőtől különböző értelemben is.

Nem sokkal ezek után az amerikai indiánok veleszületett értelmi alsóbbrendűsége az ezt kihirdető pápai bulla révén nyert formálisan is elismerést.

Montaigne

Montaigne-nek a kannibálokról írt híres 1579-es esszéje a fenti két nézettel homlokegyenest ellenkező álláspontot képviselt, és jelentős szerepet játszott az antropológiai gondolkodás további történetében. Ebben az esetben nem képzelt, hanem valódi kannibálokról volt szó. Montaigne saját állítása szerint egy olyan „egyszerű fickótól” szerezte információit, aki több mint tíz évig volt a mai Rio de Janeiro mellett 1540 körül alapított francia hugenotta kolónia tagja.

Noha Montaigne esszéje etnográfiai szempontból igen-igen alapos munka volt, sokkal inkább filozófiai megfontolásból, semmint leíró szándékkal vetette papírra. Alapvető mondani-valója az volt, hogy az általa leírt népek csupán egyetlen értelemben tekinthetők barbárnak: amennyiben szokásaik mások, mint a mieink.

De a *más* nem jelent egyszersmind *rosszabbat* is. Épp ellenkezőleg: Montaigne amellett érvel, hogy korában az Európában szokásos törvényes eljárások, amelyek „a jámborság és vallás leple alatt... lehetővé teszik, hogy az emberek tulajdon szomszé-

daikat és polgártársaikat kínpadra vonják, s hogy ott még eleven és érző testüket gyötörjék és fokról fokra sütögessék; majd disznók és kutyák lába elé és eledeléül vessék”, sokkal szörnyűbb vadságról tanúskodnak, mint bármi, amit a brazil kannibálokról addig leírt. Másutt megjegyzi: „Úgy látszik, az igazságot és az értelmet csak szülőhazánk szokásaihoz és ítéleteihez tudjuk mérni: mindig nálunk van az üdvözítő vallás, a tökéletes államrend, a teljes és hibátlan erkölcs. Ezek a népek [a brazil indiánok] csak olyan értelemben vadak [*sauvage*], ahogyan azt a gyümölcsöt mondjuk vadnak, amelyet a természet önmagától, a maga módján termesztett... Még igen közel vannak az eredeti egyszerűséghez... a természet törvényei kormányozzák és a mieink még meg nem rontották őket.”⁴

Csírájában itt látjuk már nem csupán az erkölcsi relativitás eszméjét, amelyről a következő fejezetben még többet fogok mondani, hanem egyszersmind a Nemes Vadember szentimentális képét is. Két évszázaddal később ez a gondolat teljes virágjában bontakozik majd ki Rousseau romantikusabb imitátorainak írásaiban, s még ma is meglepő elevenséggel virul a radikális antropológia bizonyos irányzataiban.

Az az idea, hogy a civilizáció szörnyűségei hanyatlást jelentenek a természetes erény aranykorához képest, amikor az ősi ember még egy romlatlan Paradicsomban élt, szinte univerzális jellemzője az eredetmítoszoknak, amelyeknek igen tipikus példája Ádám és Éva kiűzetéstörténete. Montaigne esszéjének azonban új vonása volt, hogy azt sugallta: a földi paradicsom talán még mindig létező, valóságos hely. Ezek a vadak, akiknek természetes nemessége oly előnyösen domborodik ki a velünk való összehasonlításban, nem egy másik világ képzeletbeli lakosai, hanem nagyon is létező népek, akikről Montaigne első kézből, szemtanútól szerzett megbízható értesülést.

Itt és ekkor – legalábbis potenciálisan – jelentősen kitágult az emberiség eszméje. Egyáltalában úgy tűnik, hogy ez idő tájt, a 16. század végének Európájában kezdett néhány gondolkodó először komolyan eltűnődni az emberiségnek mint egésznek erkölcsi természetéről, felváltva ezzel a „mi fajtánknak”, Isten

⁴ Montaigne 1580. Első könyv, 31. *A kannibálokról* című esszé magyarul csak részleteiben jelent meg, l. Montaigne 1983. 91–93. o., idézet: 92–93. o. Vö. Montaigne 1957. 92–99. o. (*A szerk.*)

választott népének szűkebb fogalmát, amelyet addig a „többiekkel”, a csak részben emberi, nagyjából inkább természetellenes, állati és szörnyeteg barbárokkal állítottak szembe.

Vadak és civilizáltak: egy faj vagy több?

Az ilyenfajta nagylélegzetű eszmék persze sohasem mondhatók teljesen újnak. Arisztotelésznek az összehasonlító fiziológiáról és az állatok osztályozásáról írott különféle traktátusaiban következetesen vonul végig az az előfeltevés, hogy az ember egyetlen fajt alkot. Eltekintve attól az állításától, hogy a törpék többnyire híján vannak az értelemnek, a szerző semmilyen megjegyzést sem fűz az egyes embertípusok alakítani különbségeihez.

Az emberiség egységének sugallata azonban inkább közömbösségből fakad. Arisztotelészt nem érdekelték a vadak. A *Politiká*ban a városállam létét magától értetődőnek fogta fel, s az állam nélküli egyedeket törvényen kívüli csavargóknak tekintette. Az államon, a *polis*zon belül valamennyi lakót embernek tartotta, abban az értelemben, hogy nem voltak szörnyetegek; ám ember voltukból még nem következett, hogy egyazon morális státus illetné meg őket. Épp ellenkezőleg, egyesek természetes rabszolgák voltak, míg mások természetes uralkodók.

Arisztotelész és athéni kortársai tisztában voltak vele, hogy egyes barbárok fizikai megjelenése igencsak különbözik az övéktől. Hippokratész követőinek némelyike azon a „darwinianus” nézeten volt, hogy ezt az eltérő éghajlati és egyéb környezeti tényezőkhöz való alkalmazkodás okozta. A vázafestmények és ötvösmunkák gazdagon részletezett ábrázolásai bizonyítják, hogy a korabeli görögök pontosan ismerték az afrikai négerek külső megjelenését. Minthogy pedig a szatírokat a különféle ábrázolások gyakran ruházták fel negroid vonásokkal, úgy sejtethjük, hogy a négereket valamilyen értelemben monstrozusnak tartották. Nincs azonban bizonyítékunk arra, hogy a görögök valaha is komolyabban törődtek volna az etnikai osztályozás problémájával; s úgy tűnik, azzal a gyakorlati problémával sem igen foglalkoztak, hogy miképpen különböztessek meg az idegeneket és a szörnyetegeket.

Nyugat-Európában azonban a 16. században egészen más-ként állt a helyzet. Az ismert világ hirtelen óriásira tágult; a

tengerentúli felfedezések és kolóniák mesés gazdagságú vidékeket tártak fel. Többé nem lehetett egyszerűen nyugtázni a távoli barbárok létezését: be kellett őket is tagolni s a megfelelő helyre illeszteni az átlagembernek a világ földrajzáról alkotott képébe. Ebben a kontextusban nagyon is időszerűnek látszott feltenni egy egészen új kérdést: Hol húzódnak pontosan az emberi faj határai?

A vita két fronton zajlott. Az első vallási volt. Noha a legtöbb művelt ember szívesen gondolta úgy, hogy a fehér bőrű, gazdagon öltözött európaiak – amilyenek ők maguk is voltak – nyilvánvalóan egészen más fajhoz tartoznak, mint az utazó-etnográfusok által leírt sötét bőrű, meztelen vadak, ott volt az a bosszantó tény, hogy a Genézis egyértelmű tanúsága szerint az egész emberiség Noétól származik. És bármit mondtak vagy gondoltak is magukban a 16., 17. és 18. századi tudósok, igen kevesen voltak közöttük olyanok, akik nyilvánosan hangot adtak volna a Szentírással ellenkező véleményüknek. Hám átkát fel lehetett ugyan használni ürügyül az afrikai négek rabszolgasorba kényszerítéséhez, de ez még nem fette őket egy egészen más faj tagjaivá; és az amerikai indiók még csak feketék sem voltak!

A másik front, amelyen a vita kibontakozott, csupán része volt egy szélesebb körű elvi nézeteltérésnek. Ebben az egyik álláspontot olyan filozófusok képviselték, akik az emberiség absztrakt, idealista szinten felfogott erkölcsi természetét vizsgálták; a másikat biológusok és természettudósok, akik az állattani fajként felfogott emberiség határait igyekeztek kijelölni. Az előbbiek szerették érveiket egy képzelt társadalomtörténet keretén belül felvezetni, amely az emberi társadalmak különbözősége ellenére is feltételezte az emberiség egységét; az utóbbiak viszont osztályozással foglalkoztak, és ezért fontosabbnak találták jól elkülöníteni egymástól az emberiség különféle változatait, csakúgy, ahogyan azt az állatok, madarak, növények és bogarak osztályozásánál megszokták. A népi előítélet persze inkább a természettudósokat, semmint a filozófusokat támogatta.

A 17. században, és még hosszan azt követően a Montaigne-féle filozófus-humanisták kisebbségbe szorultak. Az átlagembereknek a frissen felfedezett afrikai, amerikai és déltengeri vademberekről alkotott sztereotípiáit Shakespeare Calibanja, ez az inkább állati, semmint emberi lény testesítette meg.

Manapság, az 1980-as években politikusok és akadémikus antropológusok egyaránt kényelmesnek találják úgy írni és beszélni, mintha az emberiség fizikai és fajbeli egysége nyilvánvaló axióma volna. A természettudósok mint dogmát állítják, hogy valamennyi ma élő ember egyetlen biológiai faj, a *Homo sapiens* egyede; s az emberek közötti rasszbeli változatok jelentőségének vagy jelentéktelenségének kérdését csakis a fenti előfeltevés által kijelölt kereteken belül lehet tárgyalni.

Az elmúlt századok során azonban az emberiség fajbeli egysége heves viták középpontjában állt. Az alternatív tanításnak, a *poligenizmus*nak – amely szerint az „emberiség” általános kategóriája több fajt foglal magában, s ezek igen különböző történeti eredettel és pszichológiai jellemzőkkel rendelkeznek – egy korai változatát már Paracelsus felvetette 1520-ban. Az antropológiára nézve azonban ennél sokkal nagyobb jelentőségű volt az a tény, hogy az 1850 és 1870 közötti kritikus időszakban a poligenizmus volt az uralkodó nézet Európa és Amerika tudományos köreiben.

Ezt a tanítást ma általános megvetés sújtja, ám az akadémia berkeinek mellékösvényein még mindig igen sok támogatóra talál; s emellett igen szilárdan meggyökeresedett az átlagemberek gondolkodásában, amit lelkiismeretlen politikusok nem is mulasztanak el kihasználni. Nyilvánvaló okokból elsősorban azokra van csábító hatással, akik politikai vagy vérmérsékleti okokból igazolni szeretnék olyan intézmények fennállását, mint a rabszolga-kereskedelem, a gyarmati elnyomás vagy a gazdasági kizsákmányolás bármilyen egyéb kegyetlen formája.

A *monogenizmus* leghangosabb szószólói – azaz akik szerint valamennyi ember egyetlen faj tagja – viszont ugyanezen az alapon többnyire a társadalmi egyenlőség valamely politikai tanításának igen mélyen elkötelezett emberek. A tudománynak és a politikának ez a kortárs keveréke igen szerencsétlen egyveleg, mivel a dolog tudományos oldala sokkal bonyolultabb, semmint azt bármelyik oldal doktriner hitvitázói képzelnék.

A vallási és politikai előítéletek s a velük összeszővetkezett tudományos szűklátókörűség azonban a vita egész története során nagy szerepet játszottak, s az ennek eredményeképpen előállt szellemi kotyvaléknak igen sok köze van mondandóhoz is.

Még ha a zoológusok különbségtételei szisztematikus osztályozáson, s nem a fantázián alapultak is, azok a kritériumok, amelyek segítségével el lehetett különíteni embereket a nem emberektől, igen bizonytalanok maradtak. Az ortodox szellemű művelt körökben azt a bibliai axiómát, miszerint a fajok Isten által a Teremtés napján végérvényesen meghatározott létezők, fokozatosan átformálta a „teljesség doktrínája”, a Létezők Nagy Lánacának eszméje, amely szerint Isten, e művész-teremtő szükségszerűen minden lehetséges teremtményt és minden lehetséges világot megteremtett, s azok a lények, amelyeket mi ma a földön ismerünk, csupán töredékét jelentik a világegyetemben létezőknek. Ami azonban a közös tapasztalatnak ezt a világát illeti, valamennyi itteni teremtmény – közöttük talán néhány kihalt fajta is – hosszabb-rövidebb folyamatos hierarchiába rendezhető, amelynek csúcsán a Genézis tanúsága szerint az ember áll.

Ha azonban a teremtmények változatossága ilyen nagy, s az egyik és a másik hipotetikus teremtmény közötti különbség ilyen kicsi, akkor hol a határ ember és nem ember között? Milyen lény áll a hierarchikus láncban közvetlenül az igazi ember alatt?

1677-ben Sir William Petty, a kiváló angol természettudós úgy nyilatkozott, hogy „maga az emberiség is szemlátomást több fajra oszlik, nem is szólva az óriásokról és a pigmeusokról, vagy azokról a kis termetű emberekről, akik alig tudnak beszélni, és főleg halakkal táplálkoznak”.⁵ Egy tőről fakad ez Sir John Mandeville teljesen képzeletbeli 14. századi expedíciójával a „különb- s különféle népek, lelkes állatok és csudálatos teremtmények” nyomában.⁶ 1708-ban egy másik angol tudós, az anatómus Sir William Tyson, aki nézeteit egy orangután felboncolásának tapasztalataira alapította, azt a nagy hatású kijelentést tette, hogy a pigmeusok „közbülső láncszemet képviselnek a majom és az ember között”,⁷ s ezt később Linné és Rousseau is átvette tőle.

⁵ Petty iratai II. 30–31. o., idézi Hodgen 1964. 421–422. o.

⁶ Mandeville, előszó.

⁷ Tyson 1708.

Az ilyenfajta érvelések, amelyek az „alsóbb fajú embereket” a „felsőbbrendű majmokkal” mosták össze, nem csupán az egyre intenzívebb tudományos megkülönböztetésből fakadó rutin-gyakorlatok voltak, hanem szoros összefüggésben álltak azzal a folyamatos dialektikus vitával, amelynek eredeti célja szintézis létrehozása volt a bűnbeesés teológiai tanítása és az ember-földrajz újonnan felfedezett tényei között.

Amerika és Dél-Afrika felfedezése időben egybeesett az európai nyomtatás kezdeteivel, s a 16. század folyamán az európaiak földrajzi ismereteinek gyarapodásával párhuzamosan hatalmas mértékben nőtt az általános írástudás; ez utóbbihoz kapcsolódott a Biblia népnyelvű fordításainak frissen feltámadt és intenzív tanulmányozása.

Mindezek az új ismeretek számos problémát vetettek fel. Hogyan illeszthetőek az új felfedezések a Genézis könyvében megadott földrajzi és történelmi keretek közé? Ha a Biblia kronológiája helytálló, hogyan sikerült az amerikai indiánoknak a vízözön és Noé óta eltelt rövid idő alatt eljutniuk oda, ahol vannak? És ha már itt tartunk: hogyan lehet az antik világ történelmét – amelynek fennmaradt írásos emlékeit most tették először kritikai vizsgálódás tárgyává – összeegyeztetni az emberiségnak isteni sugallatra írott, s ezért megkérdőjelezhetetlen történetével, amelyet Mózes öt könyve őrzött meg számunkra?

Évszázadokon át folyt a vita ezekről a kérdésekről, s a javasolt megoldások igen különbözőek voltak. Abban azonban valamennyien egyetértettek, hogy egyedül a civilizált keresztény európaiak méltóak az emberi névre, annak teljes értelmében; valamennyi más „ember” valami ez alatti fokra, az állatok, szörnyek, korcs emberi lények, kárhozott lelkek vagy egy másfajta teremtés eredményeinek bugyrába sorolandó.

A francia kálvinista Isaac de la Peyrère például 1655-ben kezdte írásban terjeszteni a maga preadamita eretnekségét, amely két teremtéstörténetet különböztetett meg egymástól. Eszerint csupán a zsidók származtak Ádámtól, és csak a zsidók fertőztettek meg az eredendő bűnnel Éva engedetlenségének következményeként; a nagy vízözön pedig a Közel-Keletre korlátozódott. Az emberiség többi része, beleértve az amerikai indiánokat is, egy ettől teljesen különböző és jóval korábbi

társasághoz tartoznak, amelynek tagjai természetükből eredően az ősi vadság állapotában élnek, kivéve a keresztényeket, akik Krisztus megváltó kegyelmének jóvoltából immár Isten választottaihoz tartoznak.

Sok más úton is el lehetett jutni nagyon hasonló következtetésekhez, s ezek mind megegyeztek egymással annyiban, hogy a Biblián kívüli „pogányokat” és a „vadakat” valamiképpen mind egy nyájja terelték össze, mint az „ősi ember” történelmi maradványait. Így például Vico,⁸ amikor a „pogányok” történetének bemutatására szorítkozik művében, beleérti ebbe a görögök, rómaiak és az észak-amerikai indiánok történelmét, ám gondosan elkerüli az Ótestamentumra való legcsekélyebb utalást is. Hasonlóképpen Lafitau jezsuita atyának a 18. század elején írott híres etnográfiai beszámolója az irokéz indiánokról a *Moeurs des sauvages Américains comparées aux mœurs des premiers temps* (Az amerikai vadak erkölcei, összehasonlítva az első idők erkölceivel) címet viseli, s főként az amerikai indiánok életmódjának a görög és római szokásokkal való összehasonlításával foglalkozik.

A bűnbeesés tanát így valamiképpen a feje tetejére állították. Az általános hanyatlás pesszimista gondolatát alattomban a fejlődés és haladás optimista elmélete kezdte kiszorítani. Ez a fejlődés azonban egyes-egyedül a fehér bőrű, keresztény európaiak számára tartogatta áldásait.

A természetes ember

Figyelmet érdemel ennek a fordulatnak a logikája. A hagyományos mito-história egyszerű polarizációval él: időhöz kötött, halandó létünket a tökéletlenség e világában a túlvilági Paradicsom időtlen és halhatatlan tökéletességével állítja szembe. Ebben a mitológiai sémában evilág és túlvilág az időnek más-más szférájához tartozik (hasonlóan az ébrenlét és álom idejének kettősségéhez). A mito-história történéseinek azonban természetyszerűen lineáris struktúrájuk van, amelyben az egyik dolog a másikat követi. Az elbeszélésben az időtlen Paradicsom áll a

⁸ Vico 1744.

történet elején, s az idő által uralt itt és most a végén, noha néhány változatban, mint a kereszténységben is, felrémlik az eszkatologikus jövő, amikor a megváltott emberiség ismét visszatér paradicsomi kezdeteihez.

Ilyen keretek között a történelem szükségszerűen hanyatlásnak mutatkozik egy kezdeti aranykorhoz képest. Ám változtathatunk ezen az összképen, ha belehelyezzük az ősi természetes embert, akit még nem rontottak meg a modern civilizáció ártalmai, s aki ezért nálunk jóval közelebb áll a Paradicsomhoz.

Ezt az archaikus témát látjuk Vico, Rousseau és Lord Monboddo 18. századi filozófiájában, akik valamennyien sikeresen fordították visszájára a ciklikus megváltás keresztény tanítását. A kegyelemtől való eltávolodás helyett, amelyet majdan a paradicsomi visszatérés követ, azt találjuk, hogy az emberiség egy eredeti, alacsonyabb rendű állati sorból fejlődött magasabbra. A nyelv és a társadalmi érintkezés kezdetei már emberi eredetű kulturális találmányok, amelyek egyszersmind az igazi emberiség kezdeteit is jelentik. Elvileg amiként a társadalmat az ember találta fel, úgy az ember tökéletesíthetné is azt; ám a gyakorlatban a civilizáció hatására az első igazi emberek veleszületett nemessége megromlott. A fejlődés tehát mindig túlszaladt önmagán, és az emberiség új barbárságba hullott vissza.

Mivel azonban ezek a társadalomfilozófusok elismerték az emberi társadalom fokozatos tökéletesíthetőségének lehetőségét, kimondatlanul a természetre ráakódottnak tekintették a kultúrát. Ebből kiindulva következtettek vissza egy olyan eredeti állapotra, amelyben a hipotetikus, emberiség és kultúra előtti „természetes ember” valami szarvasmarha módjára, társadalom és nyelv nélkül, vadon élő lény volt az őserdő paradicsomkertjében.

A fenti elképzelés alapjául szolgáló tétel, miszerint az emberiség egysége a természettől, míg a társadalomban élő emberek különbözősége a kultúrából fakad, még ma is uralkodó ortodoxia valamennyi marxista között, s minősített ortodoxia a legtöbb kortárs antropológus körében, magamat is beleértve. Ez a nézet azonban csak a 17. század végén és 18. században fogalmazódott meg, dialektikus válaszként Hobbes (1651) formulájára, amely szerint az ember az idők kezdetén Káinhoz hasonló vándor volt a vadonban, akinek „folyamatos félelemben és az

erőszakos halál árnyékában leélt élete... magányos volt, szegényes, elviselhetetlen, állatias és rövid”.

Vico és Rousseau egyszerűen csak megtoldották a bibliai történetet egy lépéssel visszafelé, a béke és ártatlanság Ádám előtti, racionalitás nélküli világa felé. A szüntelen félelem állapota, amelybe Hobbes a társadalmon *kívül* élő embert helyezte, Vico szerint a társadalmon *belül* jellemezte a formálódó civilizált embert, s ez a félelem ösztönözte az emberi kultúra java részének létrejöttét.

Időközben Hobbesnak a természetes emberről mint egyénről vallott lebecsülő véleményéhez Locke (1690) adott újabb értelmezést: szerinte nemcsak hogy a társadalmon kívül élő ember amorális lény, de egyáltalán a társadalom konvenciói döntenek el, mi számít morális és mi amorális viselkedésnek.

Locke az erkölcsi relativitásról vallott nézetét a legkirívóbb etnográfiai horrortörténetek sorozatával támasztotta alá: „A mengreleknél, akik keresztény hitet vallanak, az a szokás, hogy lelkiismeret-furdalás nélkül, élve eltemetik gyermekeiket. Vannak helyek, ahol saját gyermekeiket megeszik. A karibiek kiherélik gyermekeiket, hogy meghizlalják és megegyék őket...”⁹

A Létezők Nagy Lánca itt a biológiai-faji különbözőség helyett erkölcsi változatosságon alapul, ám tisztán látható, hová helyezte volna Locke önmagát. Számára a saját kultúrája képviseli az erkölcsi tiszteletreméltóságot: az amorális „többiekre” mint szörnyűséges kannibálokra tekint. Nem más ez, mint a hagyományos népi mitológia etikája, amelyből kiindultunk.

Locke kulturális relativitásról vallott nézetének különféle változatait még ma is rendületlenül vallja számos nagyra becsült hívatásos antropológus, noha iménti demonstráció, amelynek fényében jól látható, hogy a „mi/ők” ellentét egyenértékű az „emberi lény/szörnyeteg” oppozícióval, figyelmeztetésül szolgálhatna számukra. A kérdésben rejlő valódi dilemma azonban még ennél is élesebb.

1650-től kezdődően s részben Hobbes imitációjaképpen számos szerző különféle módokon dolgozta át a bibliai álláspontot – miszerint a civilizáció hanyatlást jelent a kegyelem eredeti

⁹ Locke (1690) 1979. Első könyv, II. fejezet, 9. §. 53. o.

állapotához képest – olyan cinikus tanítássá, amely szerint az embernek a társadalomban megfigyelhető állapotát társadalmi kényszerek vagy kulturális szabályozás révén sikerült létrehozni ama állatias állapotból kiindulva, amelyben az „ember” magányos vadállat volt, híján minden természetes emberiségnek.

Hogy egyetértünk-e ezzel a gondolattal, vagy iszonyattal utasítjuk el, az attól függ, kik vagyunk. Gramsci Marx-olvasata, amely szerint „nem létezik semmiféle absztrakt, állandó és változatlan emberi természet; ...az emberi természet a történelmileg meghatározott társadalmi kapcsolatok összessége”,¹⁰ erre a fajta gondolkodásra rímel, akárcsak a korai Rousseau ijesztő és megdöbbentő jóslata, miszerint az emberi kapzsiság miatt az embereket „kényszeríteni fogják a szabadságra”.

Vizsgáljuk meg ezt a paradoxont, amely azért jöhetett létre, mert az emberiség egységét két igen különböző értelemben szokták emlegetni. Az egységet egyfelől *egyenlőségnek* szokás tekinteni. Az emberiség valamennyi egyede egyenértékű egymással, de mindannyian el is különülnek az összes többitől, akárcsak a gyufák a gyufásdobozban. Ezzel alternatív módon az egységet *társadalmi szolidaritásnak* is szokták tartani, s ebben az értelemben a társadalmi kapcsolatok hálója ideális esetben átfogná az emberiség egészét: „minden ember testvér”. No mármint az emberiség e két változatában kimondatlanul benne rejlő politikai célkitűzések homlokegyenest ellenkeznek egymással: az egyik a liberális individualizmus, a másik a szocialista szolidaritás. A politikai demokrácia populista elméletei, amelyek szerint az „egy ember, egy szavazat” elvéből a társadalmi szerveződés értelmes formái csíráznak ki önmaguktól, csak ködösítenek. Az ilyenfajta demagógiák azon alapulnak, hogy a társadalmat nem lehet megkülönböztetni a tömegtől. Márpedig a dolog nem így áll, s a szociálintropológus legfőbb feladata éppen annak bizonyítása, mekkora különbség van egy társadalmi csoport és egy strukturálatlan tömeg között.

Minden létező emberi társadalom, ahogyan ma megfigyelhetjük, legyen bár nagy vagy kicsi, bonyolult vagy egyszerű felépítésű, hierarchikusan szerveződik. A munkamegosztás mindig

¹⁰ Gramsci 1957. 140. o. Magyarul: Gramsci 1977.

tükröződik a státusok különbözőségében. Igaz, az etnográfusoknak vannak adataik csekély (de nagyon csekély) számú létező értékrendszerről, amelyben a státusok egyenlőtlenségét erkölcsi rossznak tartják; ám ezek az esetek olyan kivételesek, hogy valószínűleg csak a társadalmak bizonyos átmeneti állapotaira jellemzők. Egy karizmája által inspirált próféta követői egy darabig úgy érezhetnek és cselekedhetnek, mintha valamennyien Isten választott népének egymással egyenlő tagjai volnának; ám ha a közösség fenn akar maradni, a „karizma rutinná válása” – hogy Weber kifejezését használjuk – mindig újjáteremti a hierarchikusan rendezett társadalmi struktúrát.

Az esetek túlnyomó többségében a hierarchikus egyenlőtlenséget mint a dolgok rendjét fogják fel, s ez nem is olyan meglepő, hiszen hierarchia nélkül nincs legitimáció, s legitimáció nélkül nem létezik tartós társadalmi rend.

Azokban a társadalmakban, ahol az egyenlőség gondolatát komolyan veszik, minden egyén úgy tekint önmagára, mint az erkölcs végső isteni forrásának közvetlen sugalmazottjára. Cselekedeteim önmagukat igazolják. Nem ismerem el semmilyen más ember erkölcsi autoritását tulajdon egzisztenciális lényemen kívül. A legitimáció nem ruházható át másokra. Az emberi autoritást ilyen esetben már önmagában rossznak tekintik, s a társadalom szerkezetét alkotó társadalmi kapcsolatok folytonos felbomlásban vannak.

Emiatt minden egyenlőségelvű tanítás alapvetően millenarisztikus, forradalmi és átmeneti. Dacára Mao egykori állításának, a „permanens forradalom” önellentmondás.

Igen keveset tudunk ezeknek az eszméknek és dialektikus fejlődésüknek világtörténetéről; ám számos adatunk van arról, miként vélekedtek róluk a fontosabb írástudó civilizációk az elmúlt négyezer évben. Tudjuk, hogy a *literátusok* általában a kialakult politikai rend bürokráciájának ágenseiként működtek, s a hierarchikus berendezkedést magától értetődően a dolgok természetes rendjének tartották. Ezért tehát olyan írástudó filozófusok felbukkanása, akik az emberek egyenlőségét hirdetik, már önmagában is paradoxon; s megfigyeléseink szerint az illetők igen ritkán gyakorolták azt, amit prédikáltak.

A politikai szabadság eszméje, amelyet oly gyakran kongatnak a politikai jelszavak Kovácsai, tudomásunk szerint az i. e. 4. századi Athénban merült fel először, ahol a népesség kétharm-

da rabszolgasorban élt. Az egyenlőséget hirdető Rousseau külön arisztokraták elkényeztetett játékszereként élte életét. Jefferson, akinek a természetes egyenlőségről mondott ékesszóló igéit szüntelenül idézik, s még az amerikai Függetlenségi Nyilatkozat is megörökíti őket, élete végéig rabszolgatartó maradt. Marx utolsó harminc évét igen kényelmes középosztálybeli körülmények között élte le Highgate-ben, és számos cselédet tartott.

Amire ki akarok lyukadni, az az, hogy mindezekben a történelmi példákban az egyenlőség eszméje azzal az előfeltevéssel kapcsolódott össze: a „minden ember egyenlőnek született” állítás valójában a „minden ember (aki olyan, mint mi) egyenlőnek született” kiegészítéssel válik helytállóvá. Az egyenlőség nem terjed ki a természetes rabszolgákra vagy azokra, akiket látszólagos veleszületett értelmi korlátaik miatt infantilisoknak tartunk.

A 18. századi amerikai és franciaországi forradalmárok számos olyan hangzatos jelszót gyártottak, mint hogy „kormányozza a népet a nép”, „nincs adózás képviselő nélkül”, „egy ember, egy szavazat”. A tömeg uralmáról szerzett katasztrofális kezdeti tapasztalatok után azonban igen gyorsan megalkudtak: csupán a vagyonosok minősülhetnek szavazatképesnek! Ma már bizonyos mértékben talán másképp áll a dolog; ám éppen emiatt lehetséges, hogy a parlamenti demokrácia többé már nem is igazán járható útja a politikai szerveződésnek. A szavazati jogok egyenlősége nyilvánvalóan nem vezet a hatalom egyenlő megoszlásához vagy a kormányzás hierarchiájának megszűnéséhez. Sőt a marxista rezsimekben a *demokrácia* – az egalitárius jelszavaknak hozott kegyeletes főhajtás ellenére – egészen nyilvánvalóan fedőnévvé vált egy önjelölt oligarchia által gyakorolt despotikus uralom számára.

A 18. századot megelőzően az európaiak, úgy tűnik, minden különösebb nehézség nélkül képesek voltak kezelni ezeknek a dilemmáknak az etnográfiai vonatkozásait. A spanyol és portugál gyarmati terjeszkedés korai időszakában a militáns egyház ugyan többször került morális kutyaszorítóba, ám ezek végül is sohasem bizonyultak megoldhatatlannak. A középkori egyház kategorikus alapelvekben rögzítette, hogy kereszténynek nincs joga keresztényt rabszolgává tenni; ám ezek a szabályok hatályukat veszítették, mihelyt fekete afrikaiak leigázásáról volt szó.

Tengerentúli gyarmataikon portugálok és spanyolok egyaránt nagy erővel ösztönözték a helyi lakosság keresztény hitre térését. Legalább ennyiben kezdettől fogva elismerték, hogy ezek a „mások” szintén „emberek”, ámde másodrendű emberek. Már a 15. század közepén megtörtént, hogy a portugálok – a kongói királlyal folytatott tárgyalásaik részeként – néger püspököt szenteltek Afrikában. A hivatalos egyházi hierarchia azonban erős visszatetszéssel reagált, s egészen a 20. század derekáig nem is akadt több afrikai néger püspök.¹¹

Nagyjából 1450-től kezdve a nem európai keresztények csak annyi teológiát tanulhattak, amennyi elegendő volt papi működésükhöz egy plébánián. Szerzetesrendekbe – például a jezsuitákhoz vagy a domonkosokhoz – már nem vették fel őket. Amikor a goai keresztények sérelmezték ezt a megkülönböztetést, azt a választ kapták: alapítsák meg a saját rendjeiket, s ezt meg is tették, nagy sikerrel. Ez azonban nem változtat azon, hogy „másoknak”, egészen másfajtnak tekintették őket.

Ugy tűnik azonban, hogy az a szellem, amely az amerikai és a francia forradalom idealista retorikáját ihlette, a 18. század második felében a római katolikus egyházat sem hagyta érintetlenül. Az igazi emberiség addigi szűk határai bizonytalanokká váltak. Valamikor 1745-től kezdve Róma hirtelen változtatott addigi politikáján, és attól fogva valamennyi katolikust egyazon faj tagjaiként kezelt, tekintet nélkül bőrszínükre vagy kulturális hovatartozásukra – legalább elméletben, ha a gyakorlatban nem is mindig. Honnan ez a fordulat, s miért éppen ekkor?

Nyilvánvaló, hogy a kérdés nem válaszolható meg egyszerű módon, ám annyit mindenképpen figyelembe kell vennünk, hogy a 18. századig a spekulatív morálfilozófusoknak, akik ezzel a kérdéssel foglalkoztak, nem igazán kellett törődniük érveik gyakorlati következményeivel. Akárhik voltak is a gyermekgyilkos mengrelek, elég messze éltek tőlünk. Arra használhatóak voltak, hogy példájukkal illusztráljunk egy gondolatmenetet, ám a társadalmi és politikai kapcsolatokat tekintve nem jelentettek gyakorlati problémát.

Amint azonban a kommunikáció lehetőségei javultak és a kereskedelem egyre intenzívebbé vált az ipari kapitalizmus és

¹¹ C. R. Boxer publikálatlan előadása.

az európai imperializmus égisze alatt, egyre égetőbbé vált, hogy végére járjanak a kérdésnek: ha a „minden ember egyenlő” kijelentésben az „ember” a „magunkfajta népeket” jelenti, akkor mihez kezdjünk a „többivel”? Az igazat megvallva kortársaink legnagyobb része sem oldotta meg még ezt a talányt; de hogyan is nézett ki a kérdés a 18. században?

Mindenekelőtt fontos látnunk, hogy az az antropológia, amely a 18. századi filozófusok és természettudósok gondolatmeneteinek alapjául szolgált, biológiai és társadalmi szempontokat megkülönböztetés nélkül vett figyelembe. Azok többsége, akik az emberiség sokféleségéről értekeztek, általában az emberi egyedek fizikai megjelenésének különbségeit tartották szem előtt; ám eközben azokat a szempontokat, amelyeket ma nyilvánvalóan veleszületettnek mondunk – mint pl. a bőrszín –, olyan jellemzőkkel vegyítették össze, amelyek tisztán kulturálisak voltak – mint pl. az öltözködés divatja. Más írók aztán – vagy talán ugyanezek az írók más kontextusokban – az intézmények különbségeivel, a törvények, kormányzási formák, tulajdonviszonyok vagy családformák sokféleségével foglalkoztak. Mint-hogy pedig a közös tárgynak – az embernek – e két gyökeresen különböző megközelítése oly nehezen volt szétválasztható a valóságban, ezért aztán az emberi fajták olyan sokféle, lazán meghatározott címke alatt szerepeltek, mint „népek”, „fajok”, „nemzetek”, „törzsek”, vagy újabban „kultúrák”, „nyelvcsoportok”, „beszélőközösségek”, „társadalmi formációk”.

Az egyik egységet a másiktól elválasztó paraméterek az alkalomtól függően változhattak, de általában magukban foglalták a bőrszín, a termetet, az öltözködésmódot, erkölcsöket, intelligenciát, nyelvet, vallást, földrajzi elterjedtséget és az önfenntartás módját. Emellett pedig világosan élt az az előfeltevés, hogy a különböző kritériumok – legyenek bár fizikaiak, kulturálisak, nyelvek, földrajziak, intézményiek vagy gazdaságiak – mindig együtt járnak.

A többihez Linné szolgáltatott modellt. Ő az európaiakat és az afrikaiakat a *Homo sapiens* két alfajaként vette fel rendszerébe. Az európai eszerint „fehér bőrű, szangvinikus, izmos; testhez simuló ruhákba öltözik; törvények kormányozzák”. Az afrikai „fekete, flegmatikus, ernyedt; zsírral keni be testét; szeszélye kormányozza”. Nevetnek? Lapozzanak bele nyugodtan bármely nagy példányszámú brit napilapba a hét bármely napján,

s látni fogják, hogy a hírmagyarázatok, amelyeket a harmadik világ lakosairól olvasnak benne, pontosan ugyanilyen „faji” megkülönböztetéseken alapulnak.

Ezen túlmenően, ha utólagos bölcsességgel tudományos szempontból abszurdnak tartjuk is az ilyen leírást, be kell lássuk, hogy állattanilag semmi kivetnivaló nincs benne. A modern madártani határozókönyvek a pintyek fajtáit nemcsak színük, méretük és más fizikai jellemzőik figyelembevételével különböztetik el, hanem olyan pszichológiai tulajdonságaik alapján is, mint a féltékenység és agresszivitás, fészeképítési és táplálkozási szokások, szociabilitás, évszakonkénti és földrajzi változatok és sok egyéb hasonló. Ha az ilyen megkülönböztetések helyénvalóak a madarak esetében, miért ne lennének azok az emberében?

Nem sokkal ezelőttig a fenti kérdésre az volt a standard válasz – legalábbis az antropológusok részéről –, hogy az embernek van kultúrája, míg a madárnak nincs. Ez azonban egyáltalán nem kielégítő válasz. Empirikus szinten ugyanis nem lehet ilyen módon elkülöníteni egymástól a természetet és a kultúrát. Sőt amellet érvelnék, hogy Linné osztályozó természettudósi minőségében jobban látta el feladatát, az emberiség különféle változatai közötti viszonyok megállapítását, mint a Rousseau- és Jefferson-féle idealista filozófusok.

Linné számára az emberiség változatai olyanok voltak, mint a kutyaajták: kinézetre eltérőek, viselkedésre különbözőek, ám morális minőségüket tekintve teljesen egyenlők. Én a magam részéről sokkal jobban kedvelem ezt az álláspontot, mint azt az egalitáriánus doktrínát, amely szerint minden ember egyenlő, de csak akkor, ha elfogadják az *én* álláspontomat.

Sajnos az utóbbi nézet az, amely a mai napig uralja a nyugati demokráciák gondolkodását; mégpedig nemcsak a politikai pártokét – jobb- vagy baloldali színezetűekét egyaránt –, hanem túlnyomórészt az önökét is, akik ezt a könyvet olvassák.

Hadd térjek vissza röviden Foucault-hoz. Az ő könyvét elolvassva valahogy így összegezhethjük, mire is gondolt, amikor azt a mondatot leírta: „az ember igen új keletű találmány, amelynek talán máris bealkonyult”.

Az ember egységes, átfogó fogalma, amelyet az ilyenfajta kijelentések posztulálnak: „Az antropológia az emberről szóló tudomány”, valójában annak a posztkarteziánus törekvésnek a mellékterméke, hogy mindent objektívnálni igyekszünk a világ-

ban, az emberi kapcsolatokat mint árucikkeket tekintjük, mindent megszámlálhatónak, megjósolhatónak, s az ok-okozat egyszerű törvényei által irányítotttnak tartunk. Az ember fogalma ebben az értelemben csak akkor vált szükségessé, amikor egy objektív „embertudomány” léte kívánatos és elérhető célként derengett fel. Ebben a kontextusban Foucault azt hangoztatja, hogy míg a közgazdaságtan, szociológia, demográfia és más kvantifikáló (statisztikai) társadalomtudományok, minden korlátjuk ellenére, „tudománynak” mondhatóak a fenti célkitűzés értelmében, addig a pszichoanalízist, etnológiát és nyelvészetet „ellentudománynak” kell tartanunk, hiszen az objektív entitásként felfogott „ember” felbomlasztásán munkálkodnak.

Szeretném hinni, hogy igaza van, noha szomorúan látom, hogy a szociálintropológia és a kulturális antropológia tudós professzorai többnyire úgy szeretnék objektíválni az „embert”, hogy statisztikai táblázatokkal tömik tele publikációikat. Mégis igaz, hogy noha Foucault „ellentudományai” újra és újra az emberileg lehetséges jelenségek végtelen változatosságát mutatják be, s így folyamatosan hozzájárulnak a „mi” kitágításához a „mások” kategóriájának rovasára, ugyanakkor az ember általános fogalmát annyira megfoghatatlanná is tették ezzel, hogy az már szinte minden értelmét elveszítette.

Talán egy eljövendő generáció felismeri majd, hogy korunk leginkább zsákutcába vezető – noha jó szándékból fakadó – jellemzője az volt: miután a valódi tudomány eszközei révén felismertük, hogy valamennyi ember egyetlen állattani faj, s így fizikai természetét tekintve egyazon egység tagja, a politikai ráhatás és propaganda eszközeivel megkíséreltünk az emberre mint kulturális és morális lényre hasonló értelmű egységet rákényszeríteni, ami pedig ellene mond emberi természetünk leglényegének.

3. EMBERI LÉT ÉS ÁLLATI LÉT

Ahogy könyvem elején hangsúlyoztam, e fejezeteket egyetlen közös szál fűzi össze: a folyamatosság és a diszkontinuitás problémája. A mindennapos tapasztalás idejét és terét folytonosnak látjuk. Világosság és sötétség váltakozik ugyan, ám nincs egyetlen meghatározott pillanat az időben, amikor a nap éjszakába, vagy az éjszaka nappalba vált át. Valamely vidéken sétálva lehetek éppen egy hegy csúcsán, vagy olykor egy völgy legalján, ám a földfelszín egyetlen ponton sem ér hirtelen véget.

Ezzel szemben az ember készítette társadalmi események és emberi birtokok alkotta világ idejét és terét számtalan diszkontinuitás metszi át, akármerre nézünk vagy figyelünk: „...a harmadik sípszó pontosan hét óra ötvenkilenc percet jelez... PIP... PIP... PIP” mondja be a rádió órájának géphangja. Rend utáni vágyunk a zűrzavarban a dolgok felszabdalásához vezet. Sövények, kapuk, korlátok vesznek körül mindenfelől. Csak akkor érezzük jól magunkat, ha mindent a magunk kategóriái szerint rakhatunk rendbe. Fiú az vagy lány? Gyerek vagy felnőtt? Te marxista vagy, vagy antimarxista? Ember vagy, vagy egér?

Voltak idők, amikor még a legutolsó kérdésre sem volt olyan egyszerű a válasz, mint azt ma gondolnánk. Ám némileg módosult formában a probléma még mindig velünk van. Ha minden ember emberi lény, miért van szükségünk két kategóriára? *Különbözik emberségünk bármiben is állatiségunktól?*

Osztályozási rendszereink attól függenek, kik vagyunk. A botanikusok száz- és százezer különféle fajra osztják fel a növények világát, míg én a magam részéről boldogan elvagyok néhány tucattal. Amikor azonban az antropológia válfajaira kerül sor, hirtelen kicsinyessé válok, mint azt önök is láthatták az 1. fejezetben. Osztályozási sémáink némelyike alapvető fontosságú. A fajok nem maradhatnak fenn, ha férfi és női egyedeik nem ismernék fel, hogy egyfelől ugyanannak a fajnak a tagjai, másfelől azonban nemüket tekintve különböznek egy-

mástól. Ugyanígy fel kell ismerjünk a különbséget étel és nem étel között is, és így tovább. A modern laboratóriumi tudomány és modern ipar módszertana azonban, ahol az elemzés első lépése mindig bizonyos folytonos egységeknek megszámlálhatatlan, egymástól független diszkontinuus elemre való felbontásában áll, már nem nekünk való. Nekünk elég annyit tudni, miként függenek össze a dolgok; hogy hogyan lehet őket szétszedni, az már nem ránk tartozik.

Részben ennek a különbségnek köszönhető, hogy az utóbbi ötven év során a fizikai antropológusok – akik mára már *par excellence* laboratóriumi kutatókká váltak – alig-alig tartottak kapcsolatot különféle szociálintropológusokkal és kulturális antropológusokkal. A fizikai antropológusok a fajoként és annak alfajaiként felfogott emberiség változatainak történetével és megoszlásával foglalkoznak, s módszereik az anatómuséival és a genetikuséival rokonok. Az emberi egyed testét minden más egyedétől jól elkülöníthető természetes egységként kezelik, s ezt szedik szét apró darabokra.

Még nem is olyan régen a szociálintropológusok és a kulturális antropológusok is nagyon hasonló álláspontot képviseltek. Ők is úgy tekintettek az emberi egyénre, mint különálló fizikai testre, mint valami természetesre és önmagában magyarázhatóra. Hogy mégis elkülöníthessék saját kutatási területüket a fizikai antropológusétól, a kultúra fogalmában tárgyiasították azt, mégpedig olyan tág határokkal, amelyeket már csak az alábbi kimondatlan meghatározás ír le: „Kultúrának tekintünk mindent, ami az emberi lények életével és viselkedésével kapcsolatos, és ami *nem* része a fizikai antropológus által vizsgált emberi természetnek.”

Ez a fajta polarizált területfelosztás egyszerűen abszurd. A fizikai antropológusok érdeklődési területe különbözik a szociális és kulturális antropológusokétól, ám a két területet nem zárja el áthatolhatatlan fal egymástól; vagy legalábbis nem kellene, hogy így legyen.

A szociálintropológusnak és a kulturális antropológusnak nem kell szakértő anatómusnak, genetikusnak vagy táplálkozásbiológusnak lennie; ám valószínűleg sok sületlenséget össze fog hordani, ha nem veszi figyelembe mindazt, amit e területek szakértői idáig elértek. Ugyanígy az emberi adaptáció biológiai aspektusainak tanulmányozása is rászorul, hogy különféle et-

nográfiai és szociokulturális vizsgálódásokkal egészítsük ki. Mivel azonban a biológusok a statisztikailag megalapozott természettudományok kvantitatív keretein belül dolgoznak, a szociálintropológusok és kulturális antropológusok pedig főként az intuíciora alapozva érvelnek, a két oldal igen nehezen ért szót egymással.

Ebben a fejezetben nem törekszem arra, hogy kulcsot találjak a probléma megoldásához. Ehelyett inkább az ellentétes nézetek elméleti alapjait próbálom valamelyest bemutatni filozófiai szinten. Egyúttal azt is szeretném világossá tenni, hol végződik a funkcionalista empirizmus iránti csodálatom, s hol kezd érdekelni a strukturalista idealizmus.

A szembenállás mélyén meghúzódó témákat már az eddigiek során felidéztük. Hogyan viszonyul az emberi kultúra az emberi természethez? Tudomány-e az antropológia, vagy inkább valamifajta művészet? Vajon a kultúra próteuszi változatai a környezethez való alkalmazkodás vezérelte társadalmi fejlődést tükrözik-e, hasonlóan a Darwin–Mendel-féle „a legalkalmasabbak megmaradása” elméletehez, amely a természetes genetikai szelekción alapuló fizikai fejlődést tanítja? Vajon le kell-e mondania a szociálintropológusnak arról, hogy álruhás természettudósnak lássa magát, s ehelyett csupán „tudósként” kell-e gondolkodnia önmagáról, mégpedig Vico értelmében – mint olyasvalakiről, aki a dolgok megértésére törekszik? S ha így van, vajon úgy kell-e tekintenie az emberi kultúra változataira, mint az emberi elme permutációinak kifejeződéseire?

Szinte valamennyi alternatívát, amely ilyen vagy olyan módon lehetséges választ kínál a fenti kérdésekre, még nemrégiben is nemzetközi hírű antropológusok hirdettek, olykor igen szenvedélyesen. Én magam nem vallom teljes szívvel egyiket sem, ám mindenképpen megérdemlik figyelmünket.

Ezek a kérdések – amelyek valójában egyazon kérdés különféle megfogalmazásai – ilyen vagy olyan formában igen hosszú előtörténetre tekintenek vissza, noha a stílus, amelyben formát öltenek, igen gyakran változik. Korunk (meglehetősen mulandó) divatos szemlélete az antropológiának tudományként, illetve művészetként való két szemben álló felfogását többnyire az O. Wilson-féle szociobiológiában, illetve a Lévi-Strauss-féle strukturalizmusban látja megtestesülni. Azok az antropológiai érvek azonban, amelyeket Wilson *On Human Nature* (Az emberi

természetről) című művében (1978) olvashatunk, olyan nyilvánvaló inkompetenciáról tanúskodnak, hogy ezek valójában még a vita megindításához sem lettek volna alkalmasak. Másfelől a népességgenetikusok – mint Cavalli-Sforza – körültekintően tudományos, ám minden szenzációt nélkülöző tanulmányai többnyire túlságosan szaktudományos jellegűek ahhoz, hogy bármiféle dialógusra indítsák az intuíció barátait. Hagyjuk ezért a vita jelenlegi lövészárkait, és lépünk egyet vissza a történelemben.

A kultúrának a természet részeként, illetve az elme egy aspektusaként való szemben álló felfogásai dicső múltra tekinthetnek vissza. A modern tudomány – amelynek filozófiai alapjait a közfelfogás szerint Descartes fektette le – szinte kezdettől ezt a dualisztikus ellentétet tételezte objektív anyag és introspektív elme között.

ELME

kiszámíthatatlan; „szabad akarat”, „véletlen” és „képzelet” kormányozza; csupán az érzéki benyomásokra reagál

ANYAG

kiszámítható; a „természet változó törvényei” uralják

VILÁGEGYETEM

amint azt a megfigyelő modellálja elméjében: hipotéziseink révén manipulálható

VILÁGEGYETEM

amint az „a valóságban létezik”: más módon, mint érzékeink közvetítésével, nem hozzáférhető az emberi elme számára

EMBERI MEGFIGYELŐ

képes tévedésre és szándékos csalásra

MEGFIGYELÉSÉNEK TÁRGYA

képtelen akár tévedésre, akár csalásra

3.1. ábra: Dualisztikus (karteziánus) séma, amelyben az ember a nem emberi világegyetem megfigyelőjének kitüntetett státusát foglalja el

A 3.1. ábrán ezt a karteziánus dualizmust kívánom sematikus és igen leegyszerűsített formában ábrázolni. Korunk tudományos ortodoxiája többnyire ma is ezeken a kereteken belül működik. Ebben a sémában a tudományos megfigyelő úgy fogja

fel önmagát, mint racionális elmét, amely üvegablakon keresztül tekint a hozzáférhetetlen „természetre”. Ez a „természet” olyasvalami, ami *ténylegesen* létezik odakint, s nem csupán úgy tűnik, mintha ott lenne. Feltárható mechanikus törvények kormányozzák, amelyeket matematikai és kémiai képletekkel leírhatunk. A természeti világ modellje, amelyet a tudományos megfigyelő önnön elméjében felépít, ezért tesztelhető és „igaz”, ám különbözik a természettől. Az emberi megfigyelő elméje emellett kreatív képzelőerővel is bír, s ez megengedi a tudósnak nemcsak azt, hogy felfedezéseket tegyen a természet törvényeiről, hanem azt is, hogy a maga hasznára aknázza ki azokat.

Természetesen kétkem, hogy bármely modern természettudós valóban ilyen egyszerű szembenállást tételezne fel „elme” és „anyag” között. Csupán arról van szó, hogy a kísérleti kutatónak a maga laboratóriumában és a saját munkájának kontextusában úgy kell viselkednie, *mintha* hinne benne. Ha ugyanis nem tételezné fel, hogy az „elme” a megfigyelő kizárólagos tulajdona, akkor nem zárhatná ki, hogy esetleg megfigyelésének tárgya is ugyanolyan képzelőerővel rendelkezik, amelyet ő igényel a maga számára. Ebben az esetben a természet képes lenne szándékos megtévesztésre, és minden tudományos kutatás csak időpocsékolás volna.

Ebből világosan láthatjuk, milyen nehéz helyzetbe kerül az efféle kutató, ha az ember tanulmányozására kényszerül. Hiszen kezdettől fogva el kell ismernie, hogy vizsgálatának tárgya ugyanazokkal a tulajdonságokkal rendelkezik, amelyekkel ő maga. Ez pedig már közvetlen kapcsolatban áll témánkkal.

A szociobiológusok azt hangoztatják, hogy általános elmélettel rendelkeznek az állati viselkedést illetően, s hogy az „állat” kategóriája magában foglalja az „embert” is. Elméletük azonban mechanisztikus: eszerint az egyedi teremtmény genetikusan előprogramozottságából fakadóan teszi, amit tesz; statisztikailag szólva nincs választási lehetősége; kisszámú variációs lehetőségen belül mindig kiszámítható válaszokat ad a külső környezetből eredő, azonosítható ingermintákra.

Ha azonban így áll a dolog, vajon hol a helye magának a szociobiológusnak? Ha ő maga is genetikusan programozott, mi tudományos értéke lehet megfigyeléseinek?

A probléma a 2. fejezet témájának tükörképe. Ott azt kezdtük: Létezhetnek olyan teremtmények, akik külsőre hasonlóak az emberhez, ám nem igazi emberi lények, „emberek mint mi magunk”? Itt most az egyetlen kategóriaként felfogott ember és az állatok viszonyának tágabb problémája áll érdeklődésünk középpontjában. Ennek is megvan a maga hosszú előtörténete, még ha csak nemrégén vált is a zoológiaelmélet pontosan körülhatárolt problémájává. A kérdésben azonban nem csupán az állattani taxonómia illetékes: szükségszerűen alapproblémája ez minden vallásrendszernek, s emiatt különösen fontos a szociálintropológia szempontjából.

Ha emberi lények lévén erkölcsi kötelességeink vannak a nem emberi élőlények iránt is, ahogyan a Genézis első fejezete sugallja, és ahogyan a természetvédők vallják: hol húzzuk meg az erkölcsi (és nem az állattani) határt az emberi és nem emberi között? A buddhista ideológia szerint például a lélekvándorlás tanításából egyenesen következik, hogy az állati élet kioltásának minden formája bűn. Ez a tanítás azonban gyakran párosul egy másikkal, amely a nőt mint társadalmi osztályt igen alacsony értékűnek tartja. A gonosz férfiak valamely alsóbbrendű állat formájában születnek újjá, míg az erényes ember remélheti, hogy az újjászületés körforgásából a végső megsemmisülés nirvánájába léphet át. Az erényes asszony azonban legfőleg abban reménykedhet, hogy férfiként születik újjá. Mindez messze esik ugyan a szociobiológiától, ám újra visszaérkeztünk a kontinuitás és diszkontinuitás problémájához.

Ember és állat megkülönböztetésére számos szempont létezik, s amikor a 18. és 19. századi európai írók – meglehetősen túl bölcsen – arra a következtetésre jutottak, hogy a *vallás* szót más, a kereszténységen kívül álló rendszerekre is alkalmazhatják, e megkülönböztetés válfajai szerint kezdték osztályozni a különféle vallásokat.

A *totemizmust* alacsonyrendűnek és primitívnek tekintették, mert valami módon közös eredetre vezeti vissza az embereket és az állatokat. Az *animizmus* ugyancsak alacsonyrendű és primitív volt, mert állítólag feltételezte, hogy az állatokban és a fáknak különféle lelkek laknak, éppúgy, ahogyan az emberben. A kereszténység ezzel szemben magasrendű vallás volt, mivel világosan megkülönböztette egymástól az etikailag tudatos em-

beri lényeket, akiknek van lelkük, és az értelem nélküli állatokat, akiknek nincs.

Az ezzel kapcsolatos szóváltás T. H. Huxley és Wilberforce püspök között – a British Association 1860-as találkozásán, ahol Darwin nemrégiben megjelent *A fajok eredete* c. művének jelentőségét vitatták – immáron bevonult mitológiánkba. Ahogy az már szokás, a mítosz egy kissé távol esik a történeti tényektől, ám lényeg az, hogy Wilberforce állítólag megjegyezte: higgyenek bizonyos emberek, amit akarnak, de ő bizony nem gondolja, hogy az állatkerti majmoknak bármi közük lenne az ő őseihez. Huxley erre visszavágott: „Inkább származom egy majomtól, mint egy püspöktől”, ami talán szellemes replika, ám csekély értékű tudományos hozzájárulás.

Hogy ki mit mondott pontosan az említett alkalommal, arról nincs feljegyzés, ám Wilberforce nem sokkal azelőtt írt egy hosszú kritikát Darwin könyvéről a *Quarterly Review* hasábjain, s ebből világosan látható, hogy a jó püspök egyáltalán nem volt az a reakciós fundamentalista, akinek tartani szokás. Teljesen elfogadta a Lyell által nemrégiben ismertetett kövületek értelmezését, s a fajok összefüggését is a létezők egyfajta nagy láncán belül. Amiben véleménye eltért Darwinétől, az az evolúció kritikus problémája volt: azazhogy egy faj az idők folyamán képes-e átalakulni egy másik fajjá. Érvei azonban egyáltalán nem voltak sem szűk látókörűek, sem naivak. Modern zoológusok valószínűleg úgy találnák, hogy Wilberforce legalább annyi elfogadható érvet felhozott, mint Darwin.

Mindazonáltal ha a mítosz torzítva mutatja is be a történeti Wilberforce-ot, helyesen ábrázolja az emberi viselkedés kétféle értelmezése közötti alapvető ellentétet.

Tulajdonképpen véletlen, hogy éppen Darwin és Huxley, illetve másfelől Wilberforce vált az egyik és a másik álláspont mitikus képviselőjévé. Bajnokaink éppúgy lehetnének Szent Pál, s az ellene fenekedő Epikurosz és Lucretius.

Mi az ellentét veleje? Epikurosz materializmusát az alábbi módon foglalhatjuk össze: „A lélek finom részecskékből álló anyagi test, amely egyenlően oszlik el a test egész felépítésében... Az érzékelés tisztán anyagi folyamat.” Ha a „lélek” szót „genetikus adottságokkal” helyettesítjük, megkapjuk a kortárs szociobiológiai tanítás lényegét. Logikusan következik ebből az álláspontból, hogy az ember és az egyéb állatfajták közötti

különbség csupán fokozat kérdése, s bizonyosfajta érzékenység növekvő vagy csökkenő arányán múlik.

Az ezzel ellentétes keresztény metafizika annak hitére szólít fel bennünket, hogy az emberi lélek valami egészen más jellegű, különálló dolog, amely az emberi testtől független létezésre is képes. A test nem más, mint időleges földi porhüvely e tőle különálló sajátos teremtmény számára. A lélek az, és nem a test, amely rendelkezik az értelem, érzékelés és morális ítélőerő képességével.

A materialista epikureus megközelítés faragatlanul azt állítja, hogy csupán neveltetésünk miatt különbözünk az állatoktól. Minden emberi egyén állatként születik, akinek megvan a lehetősége (genetikai diszpozíciója) a kultúra elsajátítására. Neveltetésünknek köszönhetően válunk civilizált emberi lényekké, és morális ítéleteink is neveltetésünkéből fakadnak. Mindez, mint nyilván már rájöttek, szó szerint megegyezik a kulturális antropológia szigorú ortodox álláspontjával, ahogyan az a legtöbb standard kézikönyvben olvasható.

Az ortodox keresztény tanítás szerint ezzel szemben az ember már a kezdet kezdetétől különbözik az állattól; morális ítéleteink pedig abszolút értékűek, és közvetlen isteni sugallatból nyertük őket.

Wilberforce világosan látta, hogy erről van szó, s hogy a fejlődéelmélet azért káros, mert szabad utat enged az erkölcsi és kulturális relativitásnak. Kritikájában a Genézis 3,21 versének egyik 17. századi kommentárjából vonultatott fel egy részletet Darwin ellen.

Az eredeti bibliai szöveg csupán annyit mond, hogy a Paradicsomból való kiűzetés után „az Úr állatbőrből való ruhákat készített Ádámnak és feleségének, és felöltöztette őket”.¹ A kommentátor ezt a képet a halhatatlan emberi léleknek állati testben való lakozására magyarázza, s így folytatja: „S valóban, a hitvány Epikureizmus és Érzékiség az ember lelkét oly igen elfajzottá és vakká tette, hogy nem csupán azon örvend, ha állati erkölcstelenségbe sülyedhet, de még ezen túl azzal is tetszeleg, hogy már igazán Vadállatnak, Majomnak, Szatírnak és Páviának véli magát, mondván: a legkiválóbb emberek sem lennének

¹ Mózes első könyve, 3. rész, 21. o.

jobbak ezeknél, ha civilizálásuk és fáradságos neveltetésük nem tüntetné fel őket finomabbaknak; s ha a régtől fogva beléjük nevelt előírásokról azt nem képzelnék, hogy azok a Tisztesség és a Természetes Tudás Alapelvei. Mert őszerintük nincs a Vallásnak és az Erénynek semmi más valódi alapja, csak az, amit az uralkodó szokásokkal együtt történetesen magunkba szívunk. Bizony mondom azonban, hogy mindez a fecsegés oly könnyen megcáfolható, amilyen könnyen a matematika bármely következtetése bebizonyítható. Hagyjuk azonban eme gyengeelméjűeket fetrengeni tulajdon vadságukban és tudatlanságukban; mert elég az az igaz embernek, ha ő maga tudja, hogy nemesebb az ő származása, magasabb rendű az ő születése, és sokkal könnyebben jut el tudásra elméje kiválóbb képességei révén.”² Itt van hát feketén-fehéren, 17. századi nyelven. Művelt majmok vagyunk-e, vagy Isten állatbőrbe öltöztetett gyermekei? Etikái értékeink (a Tisztesség és a Természetes Tudás Alapelvei) *velünk születettek*, azaz „öszönösen ismerjük-e őket, isteni eredetünk folytán”, avagy nem egyebek „régtől fogva belénk nevelt előírásoknál”, amelyeket „az uralkodó szokásokkal együtt történetesen magunkba szívunk”? Nem lenne más a moralitás, mint kulturális konvenciók egy készlete?

Az erkölcsi relativitás problémája igen aktuális kérdés mind az antropológusok, mind a filozófusok között. Úgy vélem azonban, hogy könyvem legtöbb olvasója valahol a határmezsgye epikureus oldalán helyezné el magát. Magam is így gondolkodnék, ám az intellektuális nehézségek, amelyek abból az álláspontból erednek, igen súlyosak.

Ha úgy véled, hogy csak egy állat vagy a sok közül, híján mindenfajta halhatatlan léleknek, ám ugyanakkor képesnek tartod magad morális ítéletekre, fel kell tenned a kérdést: vajon a macskák és egerek, madarak és rovarok ugyancsak képesek-e morális ítéletekre. Ha pedig úgy döntesz, hogy nem, visszajutottál oda, ahonnet indultál. Milyen nem állati tulajdonsággal bír az ember, amivel egyéb állatok nem rendelkeznek? Mi különbözteti meg az ember mivoltot az állatiságtól? Kereszténnyé válhat-e Koko, a gorilla?³

² More 1653. 236–237. o.

³ Ez a kérdés komoly figyelmet érdemel. Szent Guinefort kutya volt, l. Schmitt 1979.

A fenti kérdéseken töprengő 17. és 18. századi nyugati filozófusok általában az alábbi két szempontot hangsúlyozták:

1. az ember képes a beszédre;

2. az ember racionális lény;

és a két tulajdonságot szoros összefüggésben látták egymással. Szívesen tettek különbséget értelem és képzelőerő között is, s az utóbbit az ember állati természetéből fakadó érzéki tulajdonságnak tekintették, míg az értelmet isteni természetének tulajdonították. Több szerző még egy olyan fejlődési folyamatot is feltételezett, amely a képzelettől a racionalitásig ívelt; Vico és Rousseau például egyaránt azt hangsúlyozták, hogy a természetes ember költészetet ontott magából, mielőtt elsajátította volna a racionális beszédet. Ehhez hasonlóan hosszan élő tendencia volt, hogy a racionalitást a logikával, a logikát pedig a matematikával azonosították.

David Hume üdvös szkepticizmusa ellenére ez a skolasztikus hagyomány mind a mai napig fennmaradt, s talán azzal példázható a legjobban, hogy ha egyetemi professzorok mentális habitusával rendelkező értelmiségieket arra kérünk: nevezzék meg az ember jellemző tulajdonságait, végül mindig önmagukról adnak leírást.

Nyilvánvalóan igen nehéz megőrizni pártatlan objektivitásunkat az ilyenféle kérdésekben; ám mivel az is nyilvánvaló, hogy a vándormadarak, halak és rovarok igen gyakran rendkívül bonyolult és kiszámíthatatlan térgeometriai problémák megoldására képesek, ezért nem sok értelme van azt állítani, hogy a tiszta matematikai racionalitás kizárólagos emberi tulajdonság.

Ugyanakkor az a tény, hogy *tudatosan* műveljük a matematikát, hogy *tudatosan* ötvözzünk egyenes vonalakat, négyszögeket és köríveket az általunk előállított tárgyakba, s hogy a dolgokat megmérjük és számok segítségével tartjuk nyilván – mindez nagyon is alapvető emberi jellemzőnek tűnik, amely nagy szerepet játszik életünk szervezésében. S ilyenfajta dolgokat az emberi faj minden általunk ismert változata végez.

Mindazonáltal a felvilágosodás valamennyi tudósának dacára az én egyéni véleményem az, hogy éppen viselkedésünk nem racionális jellemzői tesznek bennünket igazán emberi lényekké.

A tudomány, ahogyan a 16. század vége óta kialakult, mindig azon az axiomatikus előfeltevésen alapult, hogy az emberi elmén kívül eső anyagi világ folyamatait bizonyos szabályszerűségek irányítják, amelyek olyan koherensek és következetesek, hogy „természeti törvényekként” kezelhetők. Ez a mindenre kiterjedő feltevés fölöttébb valószínűtlen, ám mégis igazolható, mert nem szokott cserbenhagyni bennünket. Ha a világ „anyagát” kísérletileg vizsgáljuk, az sosem hazudik, és sosem cserélgeti a játékszabályokat, amíg a játék tart. Ha kilövünk egy holdrakétát, amelyet tíz nap múlva várunk vissza, már a kilövés előtt néhány másodperces és néhány száz méteres határokon belül megmondhatjuk, mikor és hol fog landolni, feltéve természetesen, hogy a számításokba nem csúszott emberi hiba. A természet nem képes hibázni, de az emberek igen, mégpedig nagyon is gyakran.

Az emberek igenis cserélgetik a szabályokat a játék folyamán. A „természet” ideje és tere folytonos; mi tesszük diszkontinuussá saját emberi céljaink érdekében, s ezt számos különféle módon végezzük. Valójában ez teszi az „emberi kultúra változatosságát”: az a sokféle mód, amellyel az emberi lények felszabdallják állati tapasztalatuk folytonos világát.

De mi köze a felszabdálás – a *découpage* – önkényességének az emberi esendőséghez? Hadd mondjam csak sorjában.

Az a kérdés, hogy a tévedésre való képességünk isteni értelmünk tükröződése-e, vagy – mint a teológusok állítják – a test és az ördög műve, egyáltalán nem skolasztikus probléma. Éppen mert az emberek „meggondolhatják magukat” és „hazudhatnak”, azért mond csődöt szinte szükségszerűen szinte minden próbálkozás az emberi viselkedésnek az ortodox tudomány módszereivel végzett tanulmányozására. De annyira biztosak vagyunk benne, hogy ez a kiszámíthatatlanság – amely végül is csak a „szabad akarat” egy másik elnevezése – oly sajátosan emberi, s nem állati tulajdonság? Hogy áll ezzel a többi állat?

Az állati viselkedés szigorúan ortodox laboratóriumi tanulmányozása általában eleve kizárja ezt a lehetőséget. A pszichológusok patkányketrec-kísérleteit olyan módon szokás megszervezni, hogy még ha az állatok képesek volnának is egyéni elhatározásukból megghiúsítani a kísérletet, ez a körülmény elkerülné a figyelmet. Többnyire kezdettől fogva feltételezik,

hogy a kísérletvezető, és nem a kísérlet alanya kontrollálja az eseményeket. Ennek megfelelően ha az eredmények anomáliákat mutatnak, azt a kísérleti körülmények hiányosságainak, s nem a vizsgált állatok szándékos beavatkozásának tulajdonítják.

Vannak azonban más módszerek is az állati viselkedés tanulmányozására, s ezek napjainkban egyre szélesebb körben terjednek. Az etológusok – akik olykor szeretik szociobiológusoknak nevezni magukat – eredeti élőhelyükön próbálják megfigyelni az állatokat, olyan körülmények között, ahol a tudományos apparátus csak minimális hatást gyakorol az események lefolyására. Emellett különös figyelmet szentelnek annak, miként hoznak létre az állatok közös együttműködéssel szociális csoportokat. Ilyen körülmények között gyakran szembeötlővé válnak az állati és emberi viselkedés közötti felszíni hasonlóságok.

Az antropológus számára az okoz nehézséget ezekben az esetekben, hogy az etológusok többnyire olyan nyelvezetet használnak megfigyeléseik leírására, amely kispénznek veszi az antropomorf analógiát. A megfigyelt cselekvéseket rendszerint *szimbolikusnak* (és nem funkcionálisnak) tekintik, s azzal az előfeltevéssel dolgoznak, hogy az érzelmek és attitűdök éppolyan megfigyelhető jellemzők, akárcsak a színek vagy struktúrák.

Ha elfogadjuk, hogy az állatok ilyesmire képesek, a megfigyelő kénytelen megpróbálkozni a feltételezett szimbolizmusok és a feltételezett attitűdmegnyilvánulások értelmezésével. Az etológusok és szociobiológusok ezt meg is teszik, olykor minden óvatosság nélkül, s így az eredményt eleve meghatározza az alkalmazott terminológia. Ha egy emberi megfigyelő nekilát a patkány „érzelmeit” értelmezni, mi másat tehetne, mint hogy így szól: „No mármost, ha én lennék az a patkány, mit éreznék?” A probléma igen összetett, és a rendelkezéseimre álló helyen csupán néhány szemponttal jelezhetem, hol rejtőznek igazi nehézségei.

A szociobiológusok és etológus elődeik közötti legfőbb különbség abban áll, hogy míg az utóbbiak főleg bizonyos jelző magatartások adaptív értékét igyekeztek kimutatni bizonyos nem emberi állatoknál, addig az előbbieket jóval dogmatikusabban értelmezik azokat az evolúciós folyamatokat, amelyek ezeket és még számos más viselkedési alkalmazkodást létrehoztak.

A szociobiológusok hajlamosak összetűzésbe kerülni a kulturális antropológusokkal és szociálintropológusokkal, mert főként egymással szoros biológiai rokonságban lévő állati egyedek interakcióit (elsősorban párzási szokásait) vizsgálják. Azért ez érdekli őket elsősorban, mert az egyed a párosodás révén örökítheti át genetikai felépítését a következő generáció egy egyedére.

A szociobiológusok szerint minden esetben e cél érdekében folytatott versengésről van szó egyazon faj egyedei között. Darwin „a legalkalmasabbak megmaradása” dogmájának mendeli módosítása eszerint jóformán mindenre magyarázatot ad.

Az antropológusok azt nehezményezik, hogy bizonyos szociobiológusok a maguk lenyűgözően alapos megfigyeléseitől, amelyeket az oroszlanok, szarvasok és osztrigák párzási szokásairól szereztek, azonnal az emberi párosodás okozati tényezőiről tett elsöprő erejű következtetésekhez ugranak át. Ez már csak azért is bosszantja az antropológusokat, mert a közeli rokonok közötti párosodást szabályozó előírások közel egy évszázadig az antropológiai kutatás homlokterében álltak. Az antropológusok nem oldották meg ugyan minden problémájukat ezen a területen, ám úgy érzik – némi joggal –, hogy a szociobiológusok érveit, amelyekkel mint friss felfedezésekkel hozakodnak elő, ők már valamikor 1865 táján felvonultatták.

Az új stílusú szociobiológusok – akárcsak a régi vágású etológusok – erősen antropomorf megfogalmazásban adják elő érveiket. Igaz, hogy amikor olyan szavakat használnak, mint „agresszió” vagy „altruizmus” (amit igen gyakran tesznek), azokat szándékuk szerint jól elkülönítik emberi viselkedésbeli eredetüktől – ám ez valójában csak szándék marad. Ha egy megfigyelő egy állati viselkedésfoszlányt agresszívnek (vagy altruistának) minősít, ezzel valójában azt mondja: „Ha az a teremtmény ember volna, én agresszívnek (vagy altruistának) nevezném a viselkedését.” Márpedig amíg az ember kontra állat vita folyamatban van, ez a magatartás erősen kérdéses.

A szociobiológusok antropomorfizmusa azonban még ennél is tovább megy, mert rendszeresen olyan nyelvezetet használnak, amelynek elemeit a 20. századi kapitalista ideológiától kölcsönözték: a *befektetés*, *költség*, *haszon* kifejezések szótáruk központi elemei.

Nem akarok bővebb fejtegetésbe bocsátkozni a fenti érvek szakmai részleteiről; annyi azonban tény, hogy a szociobiolo-

gikus interpretáció antropomorf stílusa – azzal a túlhajtott állításával együtt, hogy az állati viselkedésnek valamennyi eleme, beleértve az emberi viselkedést is, evolúciós hipotézisekkel magyarázható – sikeresen erősítette meg és terjesztette ki Darwin eredeti epikureus tézisé, mely szerint az ember és az egyéb állatfajták közötti különbség csupán fokozati, s hogy nincs szó semmilyen *természetes* diszkontinuitásról.

Noha Darwin maga is közzétett egy könyvet *The Expression of Emotions in Man and Animals* (Az érzelmek kifejezése az embernél és az állatnál) címmel, legtöbb korai antropológus követője figyelmen kívül hagyta az állatokat és az embert összekapcsoló pszichológiai híd lehetőségét. A fizikai ember feltételezhetően valamifajta majomtól származott egy „hiányzó láncszem” közvetítésével, ám a pszichológiai fejlődést már csupán a *Homo sapiens* világosan megfogalmazott határain belül vizsgálták, ahol folyamatos fejlődést tétéleztek fel a faj gyermekkorától érett állapotának eléréséig.

Ennek következtében több mint egy századig lehetséges volt egyszerre két, egymással nyilvánvalóan ellentétes véleményt képviselni. Még aki fenntartás nélkül elfogadta, hogy az állatfajok – beleértve az embert – valamikor a távoli földtörténeti korszakokban közös gyökérből eredtek, az is elhitethette magával, hogy az emberi kultúrát éles vonal választja el azoktól a mechanikus reakcióktól, amelyeket egyéb állatok interakciós folyamataiban megfigyelhetünk.

Az alábbi idézet Buettner-Janusch 1966-ban publikált tekintélyes fizikai antropológiai kézikönyvéből származik: „Az ember – a kutjától vagy a csimpánztól eltérően – képes aktívan megállapítani egy hanginger jelentését. Ez a nagy különbség a csimpánz és az ember között: míg az ember önkényes jelentésekkel ruházhat fel hangcsoportokat, a csimpánz nem képes erre. Az ember megtaníthat egy másik embert arra, hogy a piros lámpa »állj«-t jelez; sőt az ember a csimpánzt is megtaníthatja erre. A csimpánz azonban nem taníthatja meg ezt az embernek, és az egyik csimpánz sem a másiknak.”⁴ Noha jómagam úgy gondolom, hogy a fenti állítás alapján véve igaz, manapság számos komoly kutató véli úgy, hogy hamis. Kétségüket szá-

⁴ Buettner-Janusch 1966. 347. o.

mos különféle ok táplálja, de annyi bizonyos, hogy ma már több csimpánzról és legalább egy gorilláról tudunk, akiket emberi mentoraik maguk alkotta sztereotip jelek segítségével megtanítottak először az egyszerű kommunikációra, majd pedig arra, hogy a jeleket nyelvtani értelemben összekapcsolva új mondatokat képezzenek, mintha ezek a jelek egy valódi emberi nyelvet alkotnának. Vagy legalábbis így mondják. Másfelől jól értesült szkeptikusok szerint a fenti kutatók minden jó szándéka ellenére ezek a nagy költségen kitanított állatok valójában csupán cirkuszi mutatványokat végeznek.⁵

Mind a tény, mind az értelmezés elég ingatag. Még a legintelligensebb majom és a legelmaradottabb emberi lény nyelvi kreativitása között is végtelen szakadék tátong. Az azonban egyre kevésbé tartható, hogy az emberi képzelőerőnek és a majom képzelőerejének viselkedésbeli teljesítményei lényegüket tekintve tényleg annyira különböznenek egymástól.

Másfelől látnunk kell, hogy amire Washoe, Koko és az embeRIESÍTTET majmok egyéb pereputtyai a fenti drasztikus módon szert tettek az emberi kultúra bizonyos elemeire, már régen megszűntek közönséges majmok lenni. Noha a tanítás nem faragott belőlük rendes embert, mégis eljutottak valahová a két fajta közötti határmezsgyére. Legalább ebben az esetben helyénvalónak tűnik az antropomorf zsargon használata: talán ezek a majmok – majom-szemszögből nézve – természetfölötti tudásra tettek szert! Amikor Nim Chimsky csimpánz emberi tutora nem tudta tovább folytatni kísérletét, és Nimet visszavitték az állatkerti csimpánzok közé, ahonnet eredetileg származott, Nim azonnal tökéletesen uralma alá hajtotta valamennyi társát.

Buettner-Janusch fenti megfogalmazása azonban további problémát is tartogat. „Az ember önkényes jelentésekkel ruházhat fel hangcsoportokat.” Mintha ebből az következne, hogy „én” és az „én hangom” különálló entitások lennének. De akkor hol helyezkedik el ez az „én”? Ha ez az „én” nem valamely metafizikus jellegű lélek, akkor hogy képes az „én” választani aközött, hogy egy dolgot mond-e, vagy egy másikat?

Így hát megint visszajutottunk eredeti problémánkhoz.

⁵ Lásd Sebeok and Sebeok (eds) 1980.

Ha Darwinnak igaza volt abban, hogy az ember és a magasabb rendű emlősök között szellemi képességeiket illetően nincsen alapvető diszkontinuitás, s ha elfogadjuk – ami mindenképpen helyénvaló – a darwini fejlődélmélet általános érvényességét és a fajok összefüggésének gondolatát: akkor hol jut szerephez a moralitás? Az evolúciós folyamat mely szakaszában, milyen módon és mely céllal merül fel az értékítéletek és morális választások lehetősége?

A kérdés izgalmas és igen valószínű, hogy megoldhatatlan; ám az antropológusnak nem szabad elfelejtenie, hogy a moralitás gyökerei egyszersmind az előítélet és intolerancia gyökerei is. Már csak ezért is őrizkedniük kellene mindazon sekélyes válaszok elfogadásától, amelyeket ez idáig a teológusok, filozófusok, biológusok és az antropológus kollégák felvonultattak.

Az én véleményem azonban az, hogy a morális ítéletek alkotásának képessége elválaszthatatlanul összefonódott azzal, hogy az ember egészen más módon képes a beszédre, mint ahogyan azt a kísérleti házimajmoknál kimutatták. Ez pedig ismét visszautal bennünket az emberi és állati lét közötti folytonosság és diszkontinuitás problémájához.

Amikor azt mondom: „el kell fogadjuk a darwini fejlődélmélet általános érvényességét”, nem gondolom, hogy egyúttal el kellene fogadnunk a fokozatosság dogmáját is, amelyet Darwin lényegesnek vélt, ám amelyre ma egyre növekvő gyanakvással tekintünk. Teljes elismerésem a szociobiológusoké, akik az eredeti darwini tanítást az állati viselkedésnek a szabadban – és nem laboratóriumi környezetben – történő tanulmányozására alkalmazzák. Mégis óvatosságra inteném őket. Az emberi és nem emberi közötti szakadék jóval nagyobb, mint azt számos szociobiológus hajlandó elismerni.

A főemlősök, majmok és páviánok etológiai tanulmányozásának értéke annyi, amennyit a főemlősökről, majmokról és páviánokról mond. Csupán igen speciális körülmények között és igen tapogatózó jelleggel tekinthetjük ezt olyan metaforikus alternatívának, amelyet mintegy tükör módjára az ember vizsgálatára is fordíthatunk.

Annak problémája, hogy mennyire tudjuk már átlátni az ember és az egyéb állatfajták közötti biológiai folytonosságot, igen összetett. Genetikailag, úgy tűnik, az ember és a főemlősök egyfelől igen hasonlóak, másfelől igen különbözőek egymástól.

A beszédképesség erősen vitatott kérdésén túlmenően a ma élő főemlősök valamennyien csupán igen korlátozott számban, speciális kosztón, különleges trópusi körülmények között képesek fennmaradni, míg a *Homo* faj ennek ellenkezőjéről tanúskodik: egyedszáma folytonosan növekszik, és egyre újabb élelemforrások hasznosításával egyre újabb környezeti tényezőkhöz alkalmazkodik. Ez az alkalmazkodóképesség javarészt kulturális találmányoknak köszönhető, ám a *Homo* korlátozott mértékben, speciális helyi körülmények között még igen gyors genetikusan adaptációra is képes.

A különböző „emberfajták” eltérő fizikai megjelenése (testméret és testalkat, bőrszín, hajforma stb.) a különböző éghajlati és táplálkozási körülményekhez való alkalmazkodás eredménye, akárcsak az a tény, hogy különféle betegségek más-más hatással vannak egyes népeiségekre. Ezeknek az adaptációknak egy része igen újkeletű, inkább néhány ezer, semmint néhány millió éves. A genetika legfrissebb felfedezései azonban azt mutatják, hogy egy másik szinten az ember olyan közel áll a nagy főemlősökhöz, hogy egy kutató komoly állítása szerint az ember-csimpánz hibridje életképes teremtmény lehetne. Ez pedig rendkívüli stabilitásra vall.

A legtöbb őslénykutató ez idáig úgy feltételezi, hogy az ember és a mai főemlősök legközelebbi közös őse körülbelül 30 millió évvel ezelőtt halt ki. Ez 60 millió éves evolúciós szakadékot jelentene közöttünk és „legközelebbi állattani unokafivéreink” között. Még ha ezt a számot drasztikusan csökkentenünk kellene is, az előkerült kövületek ortodox interpretációi és az ortodox fejlődéstudomány együttes tanúsága szerint akkor is világos, hogy az utolsó „általános majom-ember”, a korai darwinista képzet „hiányzó láncszeme” már rendkívül sok idővel ezelőtt kihalt.

Az pedig teljesen bizonyosnak látszik, hogy közvetlen ősünk már legalább négy millió évvel ezelőtt két lábon, egyenes testtartással járt, amit, úgy tűnik, egyetlen más teremtmény sem tett soha a nem emberi állatfajták közül. Itt valami már egészen másként történt.

A korai két lábon járó emberek kisebbek voltak nálunk, így nem meglepő, hogy koponyájuk is kisebb volt. Nincs azonban alapunk azt feltételezni, hogy az ember fokozatosan fejlődött egyre nagyobb intelligenciával rendelkező lényé. Az agyméret

és az intelligencia nem függenek össze egyenes arányban. De még ha valami módon képesek lennénk is a méretekből az intelligenciára következtetni, most nem ez a célunk. Ebben az esetben a diszkontinuitást keressük. Szociokulturális szempontból nem az a kérdés, hogyan nézett ki távoli ősünk, vagy mekkora volt hipotetikus IQ-szintje, hanem az: mikor, vagy hol, vagy miért, vagy hogyan tanult meg először beszélni. A rövid válasz erre az, hogy nem tudjuk.

Minthogy a legtöbb szociálintropológus feltételezi, hogy a beszélő teremtmények és a nem beszélő teremtmények közötti különbség nagyon alapvető diszkontinuitást tükröz, ezért a gyakorlatban antidarwinianusnak tekinthetők! Az evolúciónak végbe kellett mennie. Hogy hogyan ment végbe, még tisztázatlan. Mivel azonban az ember képes a beszédre, a többi teremtmény meg nem, ezért az embert a gyakorlatban „külön teremtés” művének tartjuk.

De miért ragaszkodnak a szociálintropológusok olyannyira a nyelvhez mint megkülönböztető tényezőhöz? Én a magam részéről azt mondanám erre a nehéz kérdésre, hogy azért, mert a nyelvnek köszönhető, hogy a kapcsolattartást – amelyet más teremtmények, például az államalkotó rovarok között „beépített”, genetikusan programozott „ösztönök”, vagy, mint a madarak és emlősök párkapcsolataiban, egyedi inger-reflex mechanizmusok irányítanak – az ember a nyelv fogalmaival tárgyasítja, s így az egyénileg meghatározottból a csoport által meghatározottá válik.

Javaslatom bonyolultnak tűnhet, ám magában foglalja azt a megfogalmazást, amely újra és újra felbukkan a szociál- és kulturális antropológusok, valamint a szociobiológusok közötti vitákban. Az utóbbiak számára az állatok párzási magatartása egyéni „befektetéstől” függő kompetitív stratégiák eredője. Hogy ezek „agresszíven” vagy „altruisztikusan”, vagy bármi más módon játsszák-e a játékot, az mindig attól függ, mi áll érdekében az egyednek (vagy az elmélet néhány variációja szerint egy másik biológiai entitásnak, az „összesített génbanknak”).

A szociobiológia nyelvén a „rokonság” – eltekintve az anya és gyermek, illetve talán a kölyök és kölyök közötti közvetlen köteléktől – olyan biológiai viszony, amelyet a kutató esetleg felfedezhet és számon tarthat, ám amelyről a megfigyelés alatt álló forgatókönyv szereplőinek nincs tudomásuk.

A szociálintropológia nyelvén azonban a „rokonságnak” igen kevés köze van a biológiához; sokkal inkább a *nevesített* kapcsolatok olyan szerteágazó mintáját értik rajta, amely egy adott társadalmi rendszer egyéneit hálózattá fogja össze. Döntő szerepe van a megnevezésnek, mivel ez nemcsak arra szolgál, hogy az egyikfajta rokonságot megkülönböztesse a másiktól, hanem azt is lehetővé teszi a csoportnak, hogy eldönthessék: melyek egy-egy kapcsolattípus „helyes” magatartásbeli velejárói. A kapcsolat megnevezése a morális szankciók kezdetét jelenti.

A nyelvnek természetesen sok más feladata van még. A nyelv segítségével szabdalhatjuk fel a tapasztalás külső világát ezer önkényes módon, hogy számunkra kényelmesen kezelhető belső világot alkossunk belőle. Elképzelhetetlen számunkra olyan, emberek alkotta társadalmi rendszer, amelyet nem a nyelv segítségével rendeztek el; az emberi kultúra, amennyire ezt át tudjuk látni, nem alakulhatott volna ki süketnémák között.

Ez a megjegyzés azonban már egy antropológiai előítéletet takar. A kultúra – a „nemzedékről nemzedékre áthagyományozódó, elsősorban tanulás és nem genetikusan tulajdonságok révén szerzett viselkedésminták” értelmében – az emberen kívül még sok más fajra is jellemző. A méheknek és hangyáknak igen kifinomult, magas fokon szervezett társadalmi rendszereik vannak, amelyek, úgy tűnik, igen jól megvannak minden olyanfajta fogalomalkotó kommunikációs médium nélkül, amely akár csak távolról is hasonlítana az emberi beszédre.

Én máshonnét közelítem meg a problémát. Az emberi nyelv nem csupán arra való eszköz, hogy segítségével ellenőrzésünk alatt tartsunk másokat és a külső anyagi világot; arra is szolgál, hogy vele metafizikai fogalmakat alkossunk, s tudatossá tegyük a rendezett gondolkodás struktúrájához nélkülözhetetlen bináris ellentéteket.

A nyelv nélküli főemlősnek valószínűleg van valamifajta érzése az „én” és „más” közötti ellentétről; talán még ennek kiterjesztett változatáról, a „mi”- „ők”-ről is. A jóval grandiózusbabb „természetes”- „természetfölötti” („ember”- „isten”) páros azonban csupán a nyelv keretében fogalmazódhat meg. Ha a nyelv bizonyos értelemben az emberi értelem szükségszerű összetevője (noha a természetes nyelvek általában igen alkal-

matlanok e feladat hiánytalan ellátására), ugyanakkor szükségszerű összetevője az emberi művészetnek is.

Ezzel eljutottunk mondandóm lényegéhez. A 18. századi filozófusok szerint a valódi emberek abban különböznek az alsóbbrendű emberektől, hogy inkább racionális filozófusok, semmint költők; a 19. századi pozitivisták szerint a valódi emberek azáltal különböznek az alsóbbrendű emberektől, hogy inkább tudósok, semmint a mágia babonás megszállottjai; én pedig azt mondom, hogy az ember attól inkább ember mint nem ember, hogy megalkotta a művészi képzelőerőt, amely a nyelvhez, és a mintába rendezett, de önkényes kifejezés más formáinak, így a táncnak és a zenének a használatához kötődik. Úgy is fogalmazhatnánk: nem azért vagyunk emberek, mert lelkünk van, hanem azért, mert felmerül bennünk annak gondolata, hogy lelkünk is lehetne.

Gondoljuk ezt végig egy pillanatra. Mint már említettem, Tylor generációjának antropológusai nagy gyanakvással fogadtak volna egy ilyen javaslatot. Ők a darwini fokozatosság hívei voltak, akik a folytonosan növekvő racionalitás jegyében képzelték el az emberi fejlődést. Úgy hitték, hogy az idők teljességében, amikor a tudományos gondolkodás felváltja majd a vallásos gondolkodást, a „természetfölötti” egész kategóriája nyilvánvaló illúziónak fog bizonyulni. A mitopoetikus gondolkodás el fog sorvadni, mert nyilvánvalóvá lesz, hogy – mint Max Müller nevezte – a „nyelv betegsége”.

A modern technológia és a tudományos ártatlanság bizonyos értelemben már el is érte ezt a célt – noha nem teljesen úgy, ahogyan várták. A hagyományos mitológia természetfölötti teljesítményei a 20. századi úrutazók mindennapos rutinjává váltak; s emellett nyilvánvalóan csökkent az embert a többi állattól elválasztó szakadék szélessége is. A „Beszélgetés a gorillával” címet nem valami meséskönyv, hanem egy szándéka szerint tudományos beszámoló viseli a *National Geographic Magazine* hasábjain.

Ha azonban a babonától a tudományig ívelő comte-i haladás gondolatát a főemlőstől az ember felé haladó darwini fizikai fejlődésemeléttel állítjuk párba, azt kell mondanunk, hogy a tyloristák egyszerűen túllóttek a célon. Hiszen senki sem állította, hogy a főemlősöknek meglenne a képzelőerejük ahhoz, hogy babonások legyenek! Azok az érvek, amelyeket a nem

emberi gondolkodástól az emberi gondolkodásig vezető képzelt fejlődés leírására használtak, már eleve feltételezték a kettő közötti alapvető diszkontinuitást.

Annyit azonban minden terepkutató antropológus megtanult az utóbbi legalább hatvan évben, hogy a „mágia”, „vallás”, vagy „mágikus-vallásos” kategóriájába sorolt különféle teljesítmények jóval inkább a művészi kreativitás kifejeződései, semmint az anyagi világ mechanikus eszközökkel történő befolyásolására tett elhibázott kísérletek. És én magam is eme etnográfiai tapasztalatokra alapozva merem kijelenteni, hogy a természetes és a természetfölötti, vagy a valós és a képzeletbeli közötti különbségtétel az emberiség alapvető jellemzője.

Mindez azonban csak kerülő út volt, amellyel ismét oda lyukadtunk ki, mennyire alapvető az a tény, hogy míg az ember a beszélt nyelvet a „gondolkodás” szolgálatába tudja állítani, más teremtmények nem képesek erre. E kategorikus állítással elismerem, hogy szociálintropológusként igen kevés olyan mondanivalóm van, amely érintené a probléma gyökerét.

A nyelvészre tartozik annak felderítése, honnan ered a nyelv, és hogyan alkotta meg azt az emberi agy. Minthogy azonban ennek a kérdésnek igen szétágazó és folytonosan gyarapodó irodalma van, nyilvánvaló, hogy egyetlen szakember sem tudja megadni rá a választ.

Manapság az ezzel kapcsolatos legismertebb (és leginkább kritizált) elmélet Noam Chomskytól származik, aki kimutatta, hogy noha a gyermekeknek a felnőttektől kell megtanulniuk az egyes szavak értelmét (ami a nyelvet a kulturális jelenségek közé sorolja), ugyanakkor úgy tűnik, mintha már maguktól tudnák, hogyan fűzzék össze a szavakat, s hogyan különböztessék meg az értelmeset az értelmetlentől, még mielőtt jelentősebb szókészletre szert tennének.

Chomsky ezt a tényt azzal magyarázza, hogy az emberi egyének *veleszületett* módon birtokolják a nyelvtan mélystruktúráit. A gondolatot tovább fűzve a szociobiológiával szimpatizáló egyes szociálintropológusok is felvetették már, hogy noha a szokásokat, erkölcsi szabályokat és a kapcsolattartás viselkedésformáit minden egyénnek újra és újra meg kell tanulnia – ezek tehát a kultúra elemei –, ugyanakkor már előre tudjuk, hogyan szervezzük ezeket a konvenciókat strukturált min-

tákká; mégpedig a kultúra elsajátítására szolgáló genetikus előkészítettségünknek köszönhetően.

Miért is ne? Lám csak, végül megint a teológusoknak lesz igazuk, akik egész végig azt hajtogatták: velünk született tudással rendelkezünk a jóról és a rosszról, amióta csak Éva a Paradicsom-kertben az almába harapott.

A magam részéről az eredeti bűn doktrínájának ezt az ultra-metafizikus újjászületését a kulturális értékek genetikusan meghatározott biogrammatikájának pályájában – amelyhez olyan kollégák bábáskodnak, akik nyilvánvalóan keményfejű racionalista tudósoknak tartják magukat – egyszerre találok szórakoztatónak és meghökkentőnek; de azt hiszem, nagyon jól rávilágít a probléma nehézségeire.

Ha ki tudnánk mutatni bármilyen valódi kulturális univerzálét, könnyen megeshetne, hogy az azért lenne általános, mert valójában „természeti”, azaz genetikus örökségünk része. Számos nagyra becsült tudós tett már hasonló javaslatot. Freud az Oedipus-komplexust tekintette ilyen univerzálénak; a jungiánus pszichológusok különféle „archetípusokra” mutattak rá; Lévi-Strauss az incestus-tabut látja ilyennek, és így tovább. Jómagam szkeptikus vagyok; ám ha tényleg léteznek ilyen univerzálék, azok sokkal elvontabb struktúrával rendelkeznek. A következőkben egy lehetséges listát adok, amelynek elemei egybehangzanak a korábban elmondottakkal.

1. A nyelv és a társadalmi viselkedés minden emberi társadalomban többek között arra szolgál, hogy kategorikus megkülönböztetést hozzanak létre velük aközött, ami egyfelől normális, természetes és helyénvaló, másfelől ami abnormális, nem természetes és helytelen. Ez a megkülönböztetés egyaránt alkalmazható az ember készíttette tárgyakra és az emberi cselekvésekre. A megkülönböztetés önkényes, és nagymértékben változik, ahogy a térképen kalandozunk.

A technológiát illetően azonban az emberen kívül álló dolgok természete korlátokat szab az elé, mit tekinthetünk normálisnak és helyénvalónak. Egy „helyesen” megépített épület sohasem lehet olyan, hogy az befejezés után azonnal összedőljön. Ugyanakkor a lehetetlent súroló „helyénvaló” cselekvés még esztétikai érdemeket is szerezhethet magának. Megbízható forrásból tudom, hogy a cambridge-i King's College Chapelt, amely az elmúlt négyszázötven év során sziklaszilárdan állt, ma már

nem lehetne megépíteni, mert a jelenlegi épületbiztonsági előírások értelmében a rajzok sohasem nyernének jóváhagyást!

2. Helyes és helytelen fenti megkülönböztetését sokféle módon lehet kifejezni, ám úgy vélem, hogy a geometria minden esetben alkalmas erre. A helyes formák mindig szabályosak és egyszerűek, mint az angol nyelvhasználat mutatja, ahol a *straight* (egyenes) a „tisztességes”, és a *crooked* (csavaros, görbe) a „tisztességtelen” szinonimája. Az univerzális ebben az, hogy az emberi lények a nyelvet és a technológiát a tapasztalás világának egyszerűsítésére és ezáltal uralására használják. A természet, mint mondják, irtózik a vákuumtól; az emberi lények irtóznak a bonyolultságtól.

3. Az egyszerű geometriai formák erkölcsi értékelése kiemelkedő jellemzője az emberiségnek. A természet számos igen egyszerű geometriai formát tartalmaz, ám ezek többsége pusztán szemmel láthatatlan. Igen erős mikroszkóp kell hozzá, hogy meggyőződjhessünk környezetünk alapvetően kristályos szerkezetéről.

Így van ez az emberen kívüli élőlényekkel is. Ha levágunk egy darab bambuszt, egyenes bottá válik, közepén szabályos henger alakú lyukkal; ám természetes állapotában nem így néz ki. Bizonyos madarak fészke félgömb alakú, ámde csak belül; a lépes mézet éles késsel kell kettévágni, ha látni akarjuk szerkezetének szabályos hatszögeit; s noha a pókháló meglepő, mégsem annyira szabályos, mint azt elsőre gondolnánk.

Igaz, hogy a nem emberi élővilág telve van szimmetriákkal és az egyszerű formák topologikus transzformációival, ám ezek legegyszerűbbjeit – a szabályos egyeneseket, négyzeteket, háromszögeket, köröket, ellipsziseket – alig-alig látjuk, legfeljebb emberi beavatkozás eredményeképpen.

Mégis ezek a formák a legjellemzőbbek az ember készített tárgyakra. A házak az egész világon egyenesekből, derékszögekből és körszeletekből állnak. Az emberi gépezetek mindenütt olyan mechanizmusokból épülnek fel, amelyek az egyenes vonalú mozgást kombinálják a körmozgással. A legújabb mikrochip-technológia mélyén a lehető legegyszerűbb elv, a nyitokcsukok, adok-veszek reciprocitása rejlik, amely különféle formákban mindenütt, valamennyi társadalomban és valamennyi kontextusban fellelhető.

Mint később látni fogjuk, a kép, amelyet szociálantrópologus a társadalomról mint személyes kapcsolatok hálózatáról alkot, szinte magától értetődőnek veszi, hogy az emberi interakció mindig ilyenfajta bináris cserekapcsolatokra bontható fel. Véleményem szerint ez a végletesen egyszerű „bináris logika”, amely a beszédhangok felismerésének módjával is összefüggésben áll, pszichológiánk veleszületett jellemzője, amely megkülönböztető tulajdonságunk nekünk, emberi lényeknek.

Amit az imént „normalitásként” írtam le, azaz amit az emberi lények a számukra egyszerűnek, érthetőnek és logikusan rendezettnek tulajdonítanak – ellentétben a rendezetlenség és érthetetlenség „abnormalitásával” –, kissé máshonnét nézve a „racionális” és az „érzelmi” közötti ellentétként is felfogható.

Ezen a ponton az érvelés nem csupán a költészet és ráció ellentétéről folytatott 18. századi spekulációkhoz kanyarodik vissza, hanem elvezet az emberi agy két féltékéjének működéséről a mesterséges afázia állapotában tett legújabb idegélet-tani felfedezésekhez is.

Nagy vonalakban szólva kimutatták, hogy az egyszerű, érzelemmentes, rendezett „beszéd”, amely nagymértékben függ különféle bináris különbségek felismerésétől és dekódolásától (amilyenek a fonológiai különbségtételek vagy az érvelés logikai ellentétpárjai), a bal agyfélteke feladata, míg az érzelmi reakciók, amelyek az érzékek által közvetített külső benyomásra adott válaszok, a jobb agyféltekére tartoznak. Az egész embernek e két mentális funkciót, a racionális-szemiotikus-rendezőt és az érzéki-érzelmi-rendszertelent kell összhangba hoznia. Mivel azonban legtöbbünket megriasztanak saját érzelmeink, hajlamosak vagyunk azt hinni, hogy csupán a racionalitás *normális*.

Akárhogy is, érveim és az említett idegélet-tani kísérletek eredményei kimondatlanul is azt sugallják, hogy az emberi fajnál a bal agyfélteke funkciói igen speciális módon fejlődtek. Ezt a specializálódást tükrözik az emberi kultúra univerzáléi, beleértve a nyelv általános struktúráját is, amelyeket egyaránt meghatároz az, hogy a bal agyfélteke a bináris logika alapján működik. Ha agyunk csupán ennyit tudna, egyszerűen csak magasan fejlett digitális számítógépek volnánk. Ami érdekessé tesz bennünket, az az, hogy van egy jobb agyféltekénk is.

De ha a normális-abnormális páros egybeesik az egyszerű-bonyolult, logikus-illogikus, érthető-érthetetlen párosokkal, hol helyezkedik el a természetes-természetfölötti szembeállítás? Ha eltávolodunk a technológia és a fizikai tapasztalás anyagi világától, s az erkölcsi eszmék és a képzelet metafizikai világához közeledünk, egyfelől azt tapasztaljuk, hogy különféle körülmények között igen különböző dolgokat tartunk abnormálisnak, másfelől pedig azt, hogy az abnormálisra is nagyon eltérő módokon reagálunk. A normális közömbös, míg az abnormális mindkét végletet, az erkölcsi jót és az erkölcsi rosszat is magában foglalja.

Az alábbi ellentétpárokból szereplő fogalmaknak:

piszok : tisztaság
betegség : szentség
hatalom (potencia) : tehetetlenség (impotencia)

minden nyelvben megvannak a maguk megközelítő megfelelői, s az ilyenek tűzik ki az abnormalitás határait. Az egyes párok mindkét összetevője szélsőségeket jelöl; a normalitás valahol a kettő között helyezkedik el. Így például a *piszok* és a *tisztaság* bizonyos értelemben egymás ellentétei, másfelől viszont egyaránt eltérést jelentenek a mindennapi élethez képest. A „normalitáshoz” viszonyítva olyan háromszöget alkotnak, mint az a Bevezetőben közölt $-$, 0 , $+$ sémán látható.

Azonban nem az objektív tények abnormálisak, hanem a körülmények, amelyek között megfigyeljük őket. Egy szoba, amely igen kényelmesnek tűnik, ha csupán „rendetlennek” tartjuk, azonnal lakhatatlanná válik, amint „piszkosnak” érezzük. Még ennél is inkább így van ez a szexualitással, amely önmagában véve a normális élet normális része, ám tüstént abnormálissá válik, mihelyst „piszkosnak” minősítjük.

Lévi-Strauss állítása, miszerint az incestus-tabu hidat alkot a természet és a kultúra között, tarthatatlan abban a formában, amelyben először elhangzott, hiszen az etnográfiai tapasztalat rácsáfol. Ugyanakkor egy másik szempontból nézve teljesen helyénvalónak mondható. Ahol a kultúra határokat állít szexuális (fajfenntartó) tevékenységünk elé, s ahol szexuális képességeink korlátok közé szorítják azt, ami kulturálisan lehetséges volna, ott emberi és állati mivoltunk egymás kezére játszik. Érthető,

miért szentelnek az antropológusok olyan rendkívül nagy figyelmet a rokonság területének.

Amit abnormálisnak érzünk, az félelmeink forrásává válhat. A gyakran előforduló abnormalitásokat kulturális sövények és tiltások mögé zárjuk, amelyeket különféle jelzésekkel erősítünk meg: „Vigyázz! veszélyes! maradj távol! ne érintsd!” E tiltások áthágása az erkölcsi rossz prototípusa; a bűn lényege egy tabu megszegése.

Mivel a tabuk természete társadalomról társadalomra, sőt egyazon társadalmon belül is alkalomról alkalomra változik, nincs olyan cselekedet, amelyet univerzálisan, minden körülmények között rossznak tartanak. Szomszédunkat megölni bűn, egy ellenséget megölni kötelesség lehet.

Egész társadalmi életünket szokásszerű szabályok és konvenciók hatják át. Szükségszerűen és folyamatosan szabályokat szegünk meg, s ezáltal bűnt követünk el, ám a szabálysértések bizonyos fajtái sokkal nyomatékosabbak másoknál. A gyilkosság, szex és szentségtörés olyan mértékű érzelmi vihart okoz, amelyet az adócsalás csak ritkán. Ám ezek megítélése sem szükségszerűen univerzális. Bizonyos társadalmakban az öltözködést, étkezést és személyes tiszteletadást illető konvenciók keltetik a legerőteljesebb érzelmeket; másutt az ilyesmit triviálisnak tekintik. A nemiség, emberölés és vallásos kultusz azonban olyan kategóriák, amelyekről valamiképpen *feltételezzük*, hogy mindig, mindenütt tabukkal övezik őket. Vajon miért?

Nem tudom a pontos választ, noha a kérdés helyénvaló. A bűn és a szexualitás valahogy mindig együtt járnak, s úgy tűnik, mintha ez szorosan kapcsolódna a tudományos és a vallásos emberkép korábban említett különbségéhez: a tudomány szerint csupán fokozati, míg a vallás szerint lényegi különbség van ember és állat között. A szex olyan állati tulajdonság, amelyet valamiképpen át kell penderíteni a nagy vízválasztó túloldalára.

A normális-abnormális kategóriáival összefüggő erkölcsi szabályok általános hatása az, hogy ellátnak bennünket a társadalmi rend érzésével. Határokat és szegmenseket jelölnek ki egy máskülönben kaotikus társadalmi élettérben. Térképet adnak a kezünkbe; megmondják, hol vagyunk és kik vagyunk. Mi vagyunk a normalitás prototípusai; aki ezen kívül van, az abnormális.

Amit tudnunk kell a „többiekről”, akár állatok, akár emberek, az annyi: hová illeszthetők a rendszerben.

Ha állatok: közel vannak vagy távol, ehetők vagy nem ehetők, dédelgethetők vagy kártékonyak, háziasított szolgák vagy vad szörnyetegek? Bármikor büntetlenül megölhetjük őket, vagy csak kijelölt alkalmakkor és bizonyos módon, vagy szentek és érinthetetlenek?

Ugyanígy az emberi lényekkel is: különbséget kell tennünk közeli és távoli rokonok, barátok, ellenségek és idegenek között. A kategóriák minden esetben mesterségesek és társadalmi jellegűek, s nem evidensek; ám szükségesek ahhoz, hogy megfelelően tájékozódjunk a világban.

Saját cselekvési területén belül minden állat szükségét érzi, hogy környezete rend érzetét keltse benne; különbséget kell tenniük kedvező (normális) és kedvezőtlen (abnormális) helyzetek között. A szexuálisan dimorf fajok tagjai meg kell tudják különböztetni saját fajuk tagjait más fajoktól, hímeiket a nőstényektől, és így tovább. Az ember sajátossága, hogy milyen csekély mértékben vagyunk ellátva ilyenfajta „természetes” megkülönböztető képességekkel. Az emberben a bűn kulturálisan kialakított érzése helyettesíti a más állatoknál megfigyelhető fajspecifikus határfelismerő mechanizmusokat.

Ez kétféle bizonytalansághoz vezet. Egyfelől, mint az előző fejezetben láttuk, bizonytalanok vagyunk saját fajtánk határait illetően. Másfelől igen hajlamosak vagyunk az emberiséget számos társadalmilag meghatározott alosztályra bontani, majd az ezekbe sorolt csoportok egyedeit úgy kezelni, mintha azok a miénktől teljesen különböző fajokhoz tartoznának.

Nem ismerünk olyan kulturális eszközöket, amelyeket általánosan alkalmaznának e célok elérésére, ám bizonyos tabu által védett megkülönböztetések igen elterjedtek. Néhány ezek közül nyilván ismerős e könyv olvasóinak is. Szinte minden kultúrában ismerik például a megkülönböztetést a meztelen és dísz nélküli – azaz állati – és a feldíszített – azaz emberi – test között. Számos tabu tiltja azután a „meztelen” megjelenést az erre nem megfelelő körülmények között; noha az, hogy mi számít meztelenségnek és mi nem megfelelő körülménynek, nagymértékben és minden nyilvánvaló vagy logikus ok nélkül változik az egyes vidékeken. A nemzösszervek eltakarása, ahogyan az a Genézisben írva áll, egyáltalán nem mindenütt a jó

modor és a minimális öltözet változatlan jelképe. És igen nehéz lenne teljesen racionális okokkal megmagyarázni, miért lehetséges meztelenül végigsétálni a brightoni strandon, és miért közszeméremsértés ugyanez a Throgmorton Streeten.

Noha minden általános tabu alól vannak kivételek, általánosságban szinte minden társadalom explicit vagy implicit módon háromféle alapvető határvonalat húz emberi és nem emberi lények között:

- | | |
|--|------------------------------|
| 1. Az ember tüzet használ, mégpedig nemcsak arra, hogy melegedjék, hanem ételeinek elkészítésére is. | Más állatok nem így tesznek. |
| 2. Az ember szexuális kapcsolatba lép más emberi lényekkel. | Más állatok nem így tesznek. |
| 3. Az ember megváltoztatja „természetes” testformáját, akár testének kifestése vagy megcsonkítása, akár ruha viselése révén. | Más állatok nem így tesznek. |

Mindezen túl „mi” még a többi embertől is a fenti három kritérium alapján különítjük el egymást:

- | | |
|--|------------------------------|
| 1a. Az igazi emberek úgy készítik ételeiket, ahogyan mi. | Más emberek nem így tesznek. |
| 2a. Az igazi emberek betartják a szexuális kapcsolatokat szabályozó előírásainkat. | Más emberek nem így tesznek. |
| 3a. Az igazi emberek úgy díszítik testüket, ahogyan mi. | Más emberek nem így tesznek. |

Ebből következően mindenütt elsősorban a táplálkozást, nemiséget és „meztelenséget” sújtja a legtöbb tabu.

Ám további általánosításokat is tehetünk. Függetlenül azoktól az előírásoktól, milyen ételek megengedettek és hogyan kell őket elkészíteni (a szűk táplálkozásbiológiai értelemben vett „ehetőség” igen kis szerepet játszik ebben), minden emberi

társadalom pontos előírásokkal szabályozza azt is, milyen körülmények között megengedett más emberek és állatok *megölése*. Ezek a szabályok aztán további alapvető társadalmi kategóriákat különítenek el egymástól: barátokat az ellenségektől, háziállatokat a vadállatoktól, és így tovább.

Hasonlóképpen minden emberi társadalom igen bonyolult szabályokat állít fel arra nézve, pontosan milyen körülmények között illő és mikor helytelen a szexuális kapcsolat két egyén között. Ez újabb társadalmi kategóriák megkülönböztetéséhez vezet: így válnak el közeli rokonok a távoli rokonoktól, feleségek a nővérektől, előkelők a köznéptől.

Mire szolgál ez magyarázatként? Nos, egyfelől semmire; csupán hosszúra nyúlt glossza előző állításomhoz, miszerint az emberölés és a szex a bűnelkövetés kitüntetett helyei. Másfelől azonban szoros kapcsolatban áll az etológiáról mondott korábbi fejtegetéseimmel és a 3.1. számú karteziánus ábrámmal, valamint azzal a pszichológiai igényünkkel, hogy normálisnak és jól szabályozottnak lássuk önmagunkat.

Mint korábban rámutattam, még azok a tudósok is, akik szerint az ember és más állatok között csak fokozati különbség létezik, mindig úgy állítják be kísérleteiket, hogy az kimondatlanul is lényegi különbséget sugall a megfigyelő és megfigyelésének tárgya között.

Így van ez mindannyiunkkal. Szükségünk van rá, hogy különbözönek tudhassuk magunkat: emberi lényekként más állatoktól, „mi”-ként ellenségeinktől és még inkább vadidegenektől. Morális értékeléseket alkalmazunk az étkezésre, a szexualitásra, az emberölésre, az öltözködésre és a háztartás „helyes” vezetésére, így állítva elő alapvető megkülönböztetéseinket. Előnyben részesítjük az egyszerű geometriai formákat és az élesen szemben álló formai szabályokat, mert megkönnyítik számunkra jó és rossz, normális és abnormális elválasztását.

Fejtegetéseimet hadd összegezzem azzal a személyes hitvallással, miszerint nem csupán különlegesen fejlett főemlősök vagyunk, hanem egy egyedülálló és kivételes faj. Hitvallásomban azonban nincs helye annak a valamennyi kulturális antropológiában és szociálintropológiában központi helyen tisztelt dogmának, mely szerint az emberi természet és az emberi kultúra élesen és könnyen megkülönböztethetőek egymástól. Ha valóban kivételes faj vagyunk, akkor minden olyan visel-

kedési formánk, amely más állatfajoktól elválaszt minket, valószínűleg inkább genetikai örökségünk, mint kulturális neveltetésünk része. A nehézség csak az, hogy nem tudjuk pontosan, melyek ezek a jellemzőink.

Emberi körülményeinkből fakadóan bármely emberi megfigyelő számára rendkívül nehéz feladat úgy vizsgálni saját fajtájának egy másik egyedét, mintha az természeti lény lenne, odaát az üvegfal túloldalán. Megvan az értéke az effajta kutatásnak is, ám valószínűleg hosszú időbe telik még, míg a természettudósok olyan konszenzusra jutnak, amely legalább meggyőzőnek fog tűnni a nem természettudósok számára. Ám a Desmond Morris- és E. O. Wilson-féle doktrínán alapuló különféle ingyenes általánosítások, amelyek szerint az ember „valójában Vadállat, Majom, Szatír és Pávián”, addig sem visznek bennünket messzire.

Ahogy kezdetben hangsúlyoztam, a kérdés nem csupán az állattani taxonómiára tartozik, hanem az etikára is; s amíg nem állítjuk, hogy Koko, a gorilla *tényleg* kereszténnyé válhat, addig az etikai szabályok érvényesek maradnak az emberre, de nem a nem emberi lényekre nézve.

Az akadémikus antropológusok – és ők vannak többségben – a maguk 19. századi pozitívizmusban gyökerező tudományával hajlamosak alábecsülni a probléma finomságait. Az emberi lények és más állatok közötti különbségek igen összetettek; ezért is nyugtalanítanak bennünket annyira. Ám ha sikerült önöket meggyőzőnöm arról, hogy Wilberforce püspök és Chomsky professzor valójában ugyanazt állítják, akkor még racionalista és empirikus beállítottságú olvasóim is felmérhetik a probléma nehézségeit.

A metafizika kiküszöbölése nem olyan egyszerű dolog, mint azt egyes humanista filozófusok feltételezik. Az a tény, hogy *egyszerre* vagyunk emberek és állatok, komoly problémaként veti fel azt, miként különböztessük meg a két kategóriát önmagunkban.

Nem kétséges, hogy meg kell szabadulnunk a halandó testünkben lakozó halhatatlan lélek csalóka képzetétől. Ha azonban valóban emberi lényeknek tekintjük magunkat, azzal hangsúlyozzuk morális választásokra és morális felelősségre való képességünket. Ez a felelősség igen sok mindent foglal magában: akár akarjuk, akár nem, könyörületünkre és gondoskodásunkra van bízva a föld minden élőlénye.

Olyan szituáció ez, amelyet a szociobiológusok által szentírásként kezelt darwini fejlődéelmélet szűk, véletlenszerű és morálisan semleges kompetitív szabályosságai nem vesznek számításba.

Az egész gondolatmenet azért különösen fontos e könyv szempontjából, mert Durkheim tanításához csatlakozva – és Marx materialista hagyományával szemben – én magam úgy tekintek az emberiség változataira, mint alternatív morális értékrendszerekre, s nem pedig mint a különböző gazdasági körülményekhez való alkalmazkodás termékeire.

4. AZ ÉN ANTROPOLÓGIÁM

Mostanára már néhány olvasó nyilván állig felfegyverkezett. Mi köze ennek a morális univerzáléről tartott egész szónoklatnak ahhoz a mikroszintű empirikus szociológiához, amelyet eredetileg az általam preferált antropológia jellemzőjének tüntettem fel?

Az eddigiekben nagy mennyiségű szociálantropológiai elmélet felszínén siklottam végig, s miközben látszólag ezer más dolgot tekintettem át nagy vonalakban, mindezzel csupán azt az állításomat szerettem volna igazolni, hogy a funkcionalista integráció mechanikus modellje előbbre való az organikus modelleknél. Mielőtt azonban visszakanyarodnék ehhez a témához, hadd ereszkedjek vissza egy kissé a földre. Tulajdonképpen mit is tesz a szociálantropológus?

A szociálantropológus azzal próbálkozik, hogy az emberi élet igen kis léptékű példáinak megfigyelése révén az egész emberiségre (beleértve az antropológust is) érvényes általános megfigyelésekre tegyen szert. De hogy jut el az egyiktől a másikig?

Van egy legenda, miszerint Malinowski egyik rossz pillanatában úgy definiálta a szociálantropológiát, mint „az ember tanulmányozását (amely felöleli az asszonyt is), miközben egy alvó szótár segítségével tanuljuk a helyi nyelvet”. A Trobriand-szigetek rokonsági viszonyairól szóló tanulmánya – amelynek a szükségtelenül elbűvölő *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia* (A vadak szexuális élete Északnyugat-Melaneziában) címet adta – valóban azt a benyomást kelti, mintha ez lenne a dolog lényege. A történet, ha gúnyos hangvétellel is, az antropológiai terepmunka két kiemelkedően fontos jellemzőjét hangsúlyozza: a rokonsági rendszerek és házasság fokozott figyelembevételét, valamint a résztvevő megfigyelésen és a pontosan használt helyi nyelv fogalmain keresztül történő információszerzést. A jelen fejezetben ezek prioritását szeretném igazolni.

Mindeddig amellelt érveltem, hogy az antropológia minden fajtája lényegében az emberiség biológiai vagy kulturális sokszínűségét tanulmányozza; én pedig szociálantropológusként elsősorban a morális (kulturális) különbségekkel foglalkozom a (nagyjából) egyetlen fajra kiterjedő biológiai hasonlóság mátrixán belül. Mit jelent azonban ez a gyakorlati antropológia nyelvére lefordítva?

Mindenekelőtt szeretném elutasítani azt a képet, amelyet a kulturális antropológia szinte minden bevezető kézikönyve bemutat. Ezek a könyvek, amelyeket gazdagon tarkítanak az egzotikus szokásokról és többé-kevésbé meztelen hölgyekről készült behízelt fotók, terjengősen értekeznek az emberi kultúra néhány feltételezetten általános jellemzőjéről, amelyeket aztán harmad- és negyedkézből vett vegyes etnográfiai idézetek illusztrálnak rég kiöregedett antropológiai monográfiákból. Az idevonatkozó törzsi jellegű kultúrák igen önkényesen kerülnek egymás mellé a világ valamennyi pontjáról, s az önkényességet csak hangsúlyozzák a könyv hátsó borítólapján található világterkép utalásai.

Az emberi különbségek e példatárai valóban képet adnak a kultúrák sokféleségéről, ám a képek válogatása azonnal nyilvánvalóvá teszi, hogy a szóban forgó népek mind a modern technológia és higiénia híján lévő „primitívek”. Bármit írjanak is szövegükben a szerzők, a könyv egész kiállítása azt sugallja, hogy az antropológia lényegében az ilyen vagy olyan szempontból alsóbbrendű vagy elnyomott népek életmódjával foglalkozik. El kellene távolodnunk az antropológiai gyakorlat e hagyományos képétől, ám ez nem olyan könnyű.

A magamfajta szociálantropológusok között dogmának számított, hogy a kulturális másság nem jelenti szükségszerűen a felsőbb- és alsóbbrendűség olyan hierarchiáját, amelynek utóbbi tagjait a „primitív”, „elmaradott”, „fejletlen”, „gyerekes”, „tudatlan”, „egyszerű”, „ősi”, „írásbeliség előtti” és más hasonló címkékkel ruházhatnánk fel. A „mások” másságuk miatt érdekelnek, s nem azért, mert alsóbbrendűek volnának. Ám ebben az esetben mi szükség van egyáltalán „mások” tanulmányozására?

Ha a szociálantropológusok őszintén állítják, hogy egyfajta mikroszintű szociológiát űznek, s hogy a tulajdon kultúrájukat nem érzik lényegét tekintve „felsőbbrendűnek” az általuk ta-

nulmányozott népekenél, akkor miért nem tanulmányozzák önmagukat? Miért szenvedik el minden kényelmetlenségét annak, hogy egy „hosszúházban” éljenek az Amazonas felső folyása mentén, ha az, amire kíváncsiak, más változatban az utcán hever?

Érdekes és nehéz kérdés ez. A szociálintropológusok tanulmányozhatják saját társadalmuk tagjait is, s ezt teszik is már igen hosszú idő óta, noha a legtöbben nem valami jól teszik. Annyi bizonyos, hogy a terepmunkának ez a fajtája nem olyasmi, amit tapasztalatlanoknak szívéből ajánlanék.

Bármilyen meglepő, az olyan kulturális kontextusban végzett terepmunka, amelyről már bensőséges, közvetlen tapasztalatokat szereztünk, sokkal nehezebbnek tűnik, mint az, amelyet a vadidegen végez a maga naiv szempontjaival. Amikor az antropológusok a saját társadalmukat tanulmányozzák, eredményeiket gyakran olyan előítéletek torzítják el, amelyek többnyire privát és nem közösségi tapasztalataikból fakadnak.

Egy esettanulmány jól illusztrálja ezt. 1934 és 1949 között Lin Yueh-hwa, Martin C. Yang, Francis L. K. Hsu és Fei Hsiao-Tung kínai tudósok – valamennyien szakképzett szociálintropológusok, akik mind Radcliffe-Brown és/vagy Malinowski közvetlen vagy közvetett hatása alatt tanulták mesterségüket – egy-egy szociálintropológiai beszámolót adtak ki egy-egy kínai közösségről. Ezek közül azonban csak egyetlen esetben jelentett valamiféle előnyt az a tény, hogy az antropológus – legalábbis bizonyos fokig – saját társadalmának tagjait vizsgálta.

Lin szülőfaluját dolgozta fel, ám az önéletrajzi hűség által felvetett problémát úgy igyekezett kikerülni, hogy mondandóját egy regény kereteibe ágyazta bele. Ez azonban nem bizonyult igazán sikeres összeállításnak. Igaz, hogy bizonyos mértékig a regényírók és a szociálintropológusok ugyanazt a mesterséget folytatják, ám ezt más-más technikákkal teszik, amelyeket általában jobb nem keverni egymással.

Yang ugyancsak szülőfalujáról írt, ám attól távol, New Yorkban élve. Ennek eredményeként történetének figurái teljesen személytelenekké váltak, s Yang szándékos anonimitása révén a könyv úgy hat, mintha egy primitív törzsről írott 1900 körüli európai etnológiai beszámoló karikatúrája volna.

Hsu monográfiája ezzel ellenkező fogyatékoságtól szenved: a szerző nyíltan beismeri, hogy tulajdon társadalmának tagjait

tanulmányozta, ám valójában, ha a szociálintropológia szokásos kategóriái alapján nézzük, semmi ilyesmit nem tett.

Könyve a *West Town* (Nyugati Város) őskultuszát mutatja be olyan módon, mintha az prototipikus, s az egész kínai kultúrára jellemző volna. Hsu maga Kína keleti részében nőtt fel, s beszámolója nyilvánvaló szinkretikus keveréke annak, amit gyermekora személyes benyomásaiból megőrzött, s annak, amit felnőttként sok ezer kilométerrel nyugatabbra, Jünnan tartomány Tali-fu városában töltött tizennégy hónapos terepmunkája során tanult, amikor is egy ideig tanítóként állt a helyi misszió alkalmazásában.

Tali-fu városát főként a *min chiák*, egy önálló nyelvvel rendelkező nép lakja, akik Hsu kétségbeesésére idegenként kezelték őt: „noha nem néztek rossz szemmel, mindig kívülálló maradtam, annak ellenére, hogy fizikai külsőmet tekintve semmiben sem különböztem a helyi közösség tagjaitól”.¹ Hsu azonban annyira egész Kínát szerette volna bemutatni a Nyugati Város példáján, hogy a helyi kultúra min chia sajátosságait alig-alig említi. Már ez is nyilvánvaló torzítás, de még inkább az, hogy a kirajzolódó sztereotip kép különös módon statikus. A terepmunka 1941 júliusa és 1943 szeptembere között zajlott, ám a könyv azt sugallja, mintha a Nyugati Város kultúrája időtlen volna, s magasan kiemelkedne a körülötte kavargó kaotikus politikai helyzetből.

Hsunak a Nyugati Városról szóló beszámolóját összevethetjük a C. P. Fitzgerald által a tali-fui min chiákról 1941-ben közzétett leírással. Hsuhoz hasonlóan Fitzgerald is Malinowski-tanítvány volt, ám ő nem érezte szükségét annak, hogy a min chiákat kínaivá maszkírozza. Terepmunkáját pontosan ugyanazon a helyszínen végezte, ahol Hsu is, ám a három évvel korábbi idők jóval békésebb légkörében. Könyve jóval többet mond el arról, miként illeszkedik Tali-fu népessége Jünnan történeti földrajzába, semmint Hsu nagyra törő vállalkozása. Hsu ezzel szemben valami módon egyszer sem említi Fitzgerald munkáját.

Ezekkel a megjegyzésekkel nem Hsu szociálintropológiai kompetenciáját kívántam megkérdőjelezni (később az Amerikai

¹ Hsu 1949. IX.

Antropológusok Szövetségének elnöke lett). Csupán arra szerettem volna rámutatni, mekkora kockázattal jár a szociálanropológus érthető, sőt dicséretes vágya saját társadalmának tanulmányozására. A kezdeti előítéletek olyan mértékben befolyásolhatják a kutatást, ahogyan az naiv idegen esetében sohasem fordulhat elő.

Ám lássunk egy ellenpéldát is. Fei kötete nem csupán a sorozat legkorábbi darabja volt, hanem egyszersmind ez követte leginkább Malinowski stílusát, és ez aratta a legnagyobb sikert. Fei nem az általa tanulmányozott közösségben – a Jangce-deltában, Sanghajtól 125 mérföldre délnyugatra fekvő Kajhszienkung faluban – született, ám ugyanabban a prefektúrában nőtt fel, így jól ismerte a helyi dialektus árnyalatait. Az is sokat számít, hogy nővérét, egy selyemgyártást fejlesztő, államilag támogatott projekt megbízottját a falubeliek valamennyien jól ismerték. S amikor azt olvassuk, hogy a kutatás csupán két hónapnyi tényleges terepmunkát vett igénybe (1936 júliusát és augusztusát), akkor nyilvánvalóvá kell váljon, hogy a vállalkozás sikere nagyrészt Fei előzetes helyismeretén múltott. Mellesleg Fei, noha könyvének a *Peasant Life in China* (Paraszti élet Kínában) címet adta, sehol sem állította, hogy az általa leírt társadalmi rendszer az egész országra jellemző lenne.

Fei könyvének nagy érdeme azonban funkcionalista stílusában rejlik. Mint a szociálanropológia legjavának, ennek középontjában is egyetlen igen kis léptékű közösségen belül működő kapcsolatháló részletes leírása áll. Az ilyen tanulmányok nem állítják – és nem is állíthatják –, hogy bármire nézve tipikusak lennének. Nem valami általánosabb dologhoz szándékoznak illusztrációt nyújtani. Önmagukban érdekesek. És mégis a legjobb ilyen monográfiák, noha az emberi tevékenység szűk skálájára korlátozódnak, többet mondanak az emberiség általános társadalmi viselkedéséről, mint egy polcnyi *Bevezetés a kulturális antropológiába*.

Annak ellenére, hogy nincs jó véleményem a saját társadalomban folytatott közvetlen antropológiai kutatásról, úgy gondolom, hogy az antropológus legfontosabb felfedezései az introspekcióból származnak. Annak tudományos igazolása, hogy „magunk” helyett „másokat” vizsgálunk, abban rejlik, hogy noha ezek a mások elsőre egzotikusnak tűnnek, végül „külön-ségükben” önmagunk tükrére ismerünk.

„Mi” – azaz e könyv olvasói – olyan környezetben éljük mindennapi életünket, amelyet többnyire magától értetődőnek fogunk fel. Ha csupán vázlatos listát akarnánk adni arról, mi mindent nem kérdőjelezünk meg ebben a környezetben, az is igen hosszúra terjedne. Bizonyára tartalmazná azonban házaink és településeink megszokott fizikai elrendezését; azoknak a konvencionális eljárásoknak a mintáit, amelyek révén élelmszereinket és az élet más javait előállítjuk, szétosztjuk és végül elfogyasztjuk; ahogyan gyermekeinket neveljük; ahogyan a feladatokat szétosztjuk a háztartás különböző tagjai között; a válóságról és a kozmoszról kialakított eszméinket; a rokonokkal, szomszédokkal és a tekintély képviselőivel szemben helyesnek tartott magatartásformákat; a különféle alkalmakhoz illő ruhák fajtáit és nyelvi formákat, és így tovább.

A katalógust szinte vég nélkül szaporíthatnánk, ám most csupán arra akarok kilyukadni, hogy életmódunknak ezeket a megkülönböztető jellemzőit többnyire nem magunk állítottuk elő. Nem élünk ugyan pontosan úgy, ahogyan szüleink éltek, ám bármit teszünk, az csupán annak módosítása, amit ők tettek előttünk. Nem is igen lehetne másként. Igen kevés velünk született közösségi magatartásformánk van; legtöbbünknek csekély a velünk született eredeti kreativitása. Azért tesszük azt és úgy, amit és ahogyan teszünk, mert ilyen vagy olyan módon megtanultuk másoktól, hogy így kell viselkednünk.

A környező dolgok és emberek rendszere konformizmusra szólít fel bennünket. Még ha fellázadunk is, azt is a konvenciók szerint kell tennünk, ha azt akarjuk, hogy elismerjenek, s ne tekintsenek bolondnak. Sőt az olyan társadalmi rendszerekben, mint például Szovjet-Oroszországban, ahol nem ismerik el a szociális lázadó pozícióját, az ilyet így is, úgy is bolondnak minősítik.

Mindez azokra is áll, akik történetesen antropológusként nyertek szakképesítést. Mindig rendkívül nehéz anélkül szemlélni egy ismerős társadalmi környezetet, hogy ne essünk konvencionális klisék áldozatául. Az antropológiai terepmunka azonban többnyire ismeretlen társadalmi környezetben zajlik, s mivel a terepkutató kezdetben idegennek számít, semmilyen különösebb felkészültsége nincs arra, miként lépjen kapcsolatba megfigyelésének tárgyával. Nagyon üdvös tapasztalat ez. A terepkutató antropológus, ha munkája végeztével visszatér ottho-

ni társadalmi környezetébe, többnyire úgy tapasztalja, hogy az közben egészen mássá változott. Tulajdon kulturális konvencióink köteléke időközben valamiképpen meglazult.

De mit is tesz ténylegesen a szociálintropológus? Úgy vélem, rengeteg különböző dolgot, mint azt a magam személyes tapasztalatával igazolhatom. Az ilyen stílusú terepmunka igen kis léptékű magánvállalkozás. A „kutatócsoport” többnyire egy-személyes, esetleg egy házaspárból áll, olykor egy helyi segéd-erővel kiegészítve. A kutatás terepe a helyi közösség, amely létszáma olykor csupán száz körüli, s ritkán haladja meg a kétezres lélekszámot. A kutatók kezdetben idegenek a közösségben; remélhetőleg még elutazásuk előtt sikerül az ellenke-zőivé lenniük. A közösség tagjaivá kell válniuk, legalább annyira, hogy befogadják őket. Belülről kell megérteniük annak tár-sadalmi és kulturális rendszerét, közvetlenül részt vállalva a tanulmányozott személyek mindennapi életét alkotó tranzak-ciók hálójában.

Ehhez az átváltozáshoz, amelynek során a hívatlan idegenből fiktív rokonná válunk, igen sok taktika és türelem szükséges. A magas szintű nyelvi kompetencia természetesen előny, ám a barátkozó hajlam sokkal fontosabb, mint a tökéletes szókincs és a hibátlan kiejtés.

De mit akar a szociálintropológus elérni e párhuzamok ré-vén? Fontos ebből a szempontból megkülönböztetnünk a terep-kutató rövid távú céljait s az elméletalkotó antropológus hosz-szabb távú célkitűzéseit. A legismertebb elméleti antropológu-sok nagy része igen kevés gyakorlati terepmunkát végzett, s írásaikból olykor igen hamis kép bontakozik ki az antropológiai gyakorlat mindennapos megpróbáltatásairól. Ez a gyakorlat mindenütt nagyon hasonlít egymásra, függetlenül a kutató ma-terialista vagy idealista, marxista vagy antimarxista, struktura-lista vagy funkcionalista, racionalista vagy empirikus beállított-ságától.

A szakma különböző képviselői különféle módokon igazol-hatják e közös tevékenységüket. A magam verziója valahogy így hangzik: (a) szeretném megérteni azt a totalitást, amelyet a tanulmányozott nép „életmódjának” lehetne nevezni; (b) ez az „életmód” egy vég nélkül ismételt társadalmi dráma eljátszásá-ból áll. A dráma résztvevői, a társadalmi szerepek többé-kevés-bé rögzítettek, akárcsak kapcsolataik, amelyek a dráma cselek-

ményét alkotják. A szerepeket azonban alkalomról alkalomra másként adják elő, attól függően, hogy melyik egyén melyik időben melyik szerepet játssza.

A dráma szerepei és a szerepeket eljátszó aktorok közötti különbségtétel megfelel annak a ténynek, hogy a terepmunka során nyert adatokat mindig két dimenzióban kell vizsgálnunk. A megfigyelőnek mindig különbséget kell tennie aközött, amit az emberek ténylegesen tesznek, és amiről azt állítják, hogy teszik; azaz az egyénileg interpretált szokások és a normatív szabályok között.

Amikor a kutatási eredmények leírására kerül sor, a különféle antropológusok szemléletüknek megfelelően különböző módon mérlegelik az adatok e két legfontosabb aspektusát; a terepen azonban mindkettőre egyformán kell figyelniük. Nem csupán a magatartást kell megkülönböztetniük az ideológiától, hanem azt is figyelmesen fel kell jegyezniük, miképpen függ össze a kettő egymással.

Amennyiben a szociálandropológia általam képviselt fajtája nem csupán „funkcionalistának”, hanem „strukturálistának” is tekinthető, az azért van, mert úgy érzem, hogy Lévi-Strauss strukturálistamusa – amely nagy figyelmet szentel a normatív eszmékként működő fogalmak szemantikai elrendeződésének – új távlatokat nyitott e hagyományos probléma előtt.

Az antropológiai kézikönyvek és az egyetemi jegyzetek elrendezése általában azt a benyomást kelti, hogy egy idegen életforma kiválóan elemezhető egy többé-kevésbé standard tartalomjegyzék fejezetcímei alapján, amelyek angol nyelven az alábbi szavakat tartalmazzák: gazdaság, rokonság, politika, jog, vallás, mágia, mítosz, rítus. Ez két különböző okból is félrevezető. Egyfelől a legtöbb hivatásos antropológus úgy használja ezeket a szavakat, mintha szakkifejezések volnának, noha erre semmilyen általános megállapodás nem létezik. Másfelől ez a lista igen hamis képet ad arról, miként folyik a valódi terepmunka. Egyetlen tapasztalt és épelméjű terepkutató antropológus sem kísérelné meg ilyen kategóriák szerint felosztani a terepen szerzett megfigyeléseit.

Igaz, hogy mindig találunk egy mindent átható „gazdasági” tényezőt, amely beszüremlik a társadalmi élet minden más dimenziójába is. Azok az etnográfiai adatok, amelyeket a marxista antropológusok „termelési módok” és „termelési viszo-

nyok" címke alatt foglalnak össze, központi fontosságúak minden holisztikus, funkcionalista elemzésben. Minden terepkutatónak szert kell tennie valamilyen fokú megértésre az általa tanulmányozott társadalom „alapjáról”.

Ez többek között annak kiderítését igényli, ki kivel és miért áll össze egy-egy adott munka elvégzésére, ám másfelől magában foglalja a tények kvantitatív elemzését is. Térképek készítését, népességszámlálást, földek mérését, gabonahozamok becslését, az éghajlat, talaj, fehérjeforrások és hasonlók számításba vételét is jelenti. Minthogy azonban valójában nincs felső korlátja annak, amit ezekről a dolgokról kívánatos volna tudnunk, az érzékeny terepkutató antropológus hamarosan felismeri saját idejének, tapasztalatának és forrásainak korlátozottságát. A szociálintropológia nem a biokémia egy ágazata. Még a gazdaság és az uralkodó termelési módok legátfogóbb megértése is kevés szociológiailag hasznosat mond önmagában a megfigyelés alatt álló emberi társadalomról.

A lista egyéb fejezetcímei azonban nem ilyen korlátlanul általánosak, s nem is egyenrangúak egymással. A mai angol szóhasználat szerint a fenti kulcsszavak közül három sajátos intézményes jelentéskörrel rendelkezik, míg a többi rendkívül változatos. A *politika* a kormányzás gépezetével kapcsolatos tevékenységek speciális területét írja le; a *jog* ennek megfelelően az igazságszolgáltatás és bíraskodás teljes gépezetére utal, míg a *vallás* az egyházak és azok tagjai tevékenységére. A modern Angliában a munkamegosztás olyan, hogy a társadalmi élet e három kiemelkedő szegmentumát jól elkülöníthető és nagyrészt autonóm alrendszerként foghatjuk fel, mindegyiket saját, specializált és továbbörökített szerepkészlettel – miniszterekkel, „politikussokkal”, tisztviselőkkel, bírákkal, ügyvédekkel, rendőrökkel, püspökökkel, klérussal –, amelyek legalább elméletileg nyitottak minden megfelelő korú, nemű és előképzettségű egyén előtt, aki bejutásra pályázik.

Ezzel ellentétben a rokonság, mágia, mítosz és rítus terminusai nélkülöznek minden általános és megállapodott jelentést, s nem kapcsolódnak semmilyen világosan kijelölhető társadalmi szerepkészlethez. Az antropológusok mégis úgy írnak, mintha ez az egész angol nyelvű kategóriahalmaz olyan egységes mátrixot alkotna, amely a tudományos diskurzus alosztályainak alapjául szolgálhat. Számos paradoxon származik ebből.

Vajon feltételezhetünk-e jogrendszert egy törvényszékek és bírák nélkül működő társadalomban? Nyilvánvalóan az angol jogfogalom eltorzítását jelenti, ha igit mondunk erre, ám mégis tucatnyi antropológiai irodalom foglalkozik a „primitív” jogrendszerekkel.

Ehhez hasonlóan ha az antropológusok a *vallás* szót csak az átlagos angol beszélők értelmében használnák, akik azt olyan jól kategorizálható tényekkel kapcsolatban említik, mint az egyházközség vagy a hivatásos papság, akkor az antropológusok által vizsgált társadalmak legnagyobb részére egyáltalán nem alkalmazhatnánk. Az antropológusok mégis rendszeresen publikálnak monográfiákat a különféle „primitív” vallásokról, sőt még az általánosságban vett „primitív vallásról” is.

Ezek a könyvek ténylegesen többnyire a kozmológiai elképzelések rendszereivel foglalkoznak. Némi előnnyel járna ezért, ha ezek az antropológusok rendszeresen „kozmológiát” említenének „vallás” helyett, már csak azért is, mert az előbbi szót az átlagos angol beszélők még nem nagyon vették használatba.

Ami a *mágiát* illeti, Frazer *Aranyágának* olvasói úgy feltételezhetik, hogy talán éppen ez áll az antropológia érdeklődésének homlokterében. Jómagam azonban csupán annyit mondhatok, hogy egy hivatásos antropológusként befutott életpálya végéhez közeledve szinte már eljutottam arra a következtetésre, hogy ez a szó egyáltalán semmit nem jelent.

Ugyanígy áll a helyzet a „mítosz” és „rítus” szavakkal. Magam is használok őket, de csak jobb kifejezések híján. Az én értelmezésem szerint lényegileg különböznek attól, ahogyan más közismert antropológusok használják őket. A zűrzavar elkerülhetetlen. Szeretnék végre megszabadulni mindkét terminustól, csak még nem tudom, hogyan tegyem. A „politika” kifejezést szeretném azonban megtartani.

A múltban a „politika” terminus, amikor nem európai társadalmakra alkalmazták, nagy konfúziót okozott. A gyarmati kor etnográfiaját erősen eltorzította az a feltevés – amelyet gyarmati tisztviselők és antropológusok egyaránt osztottak –, miszerint a helyi politikai vezetés valamennyi formája kielégítően összefoglalható egyetlen sztereotip szerepben, a „bennszülött főnök” figurájában. Másfelől pedig a „politika” kifejezés egyik standard meghatározása az: „támogatás szerzése egy valakinek

fontos ügy érdekében”,² ez pedig mindenfajta társadalmi rendszerben része a társadalmi életnek. Akármilyen címkét illesztünk is azonban rá, a vezetés és a vele járó hatalom szerveződése nyilvánvalóan olyan dolog, amelynek a terepkutató antropológus nagy figyelmet kell szenteljen.

A „rokonság” másfajta problémát vet fel. A „rokonság” tanulmányozása valóban az antropológia egyik központi problémája, s az antropológusok temérdek vitát folytatnak arról, hogy a szó tulajdonképpen mit is jelent. Ilyenkor arról szoktak elfeledkezni, hogy a *rokonság* olyan totális értelmezését, amely ezt a fogalmat a társadalom egészét átfogó dimenzióval látja el, hasonlóan a „gazdasághoz” és a „politikához” – amelyektől azonban jól elkülöníthető marad –, maguk az antropológusok találták fel.

A rokonság a szociálantropológiában

Ez az utóbbi kijelentés részletes indoklást kíván. Az antropológiai monográfiák újdonsült olvasóinak ugyanis nem szabadna feltételezniük, hogy a „rokonságnak” ott alkalmazott szakmai értelme bármilyen közelebbi viszonyban állna azzal a fajta rokonságfogalommal, amelyet saját otthoni tapasztalataikból ismernek.

Az újdonsült antropológusok ugyan nem mind egyazon fészekből repültek ki, ám a jelen könyv legtöbb olvasója valószínűleg olyanfajta modern ipari társadalomban nőtt föl, amely hangsúlyozottan megkülönbözteti egymástól a magán- és a közügyeket. Nekik – ha antropológussá kívánnak válni – már csak azért is tanácsos egy gyökeresen másfajta kulturális rendszer megismerésével kezdeni tanulmányaikat, mert így tehetnek szert arra a megrázó felfedezésre, hogy más társadalmakban ez a húsbavágó megkülönböztetés gyakran egészen más-képpen működik.

Mi a magánéletet és a rokonságot rokon értelmű szavaknak érezzük. Rokonok azok, akikkel a közvetlen családi körben megszokott sajátos informális kommunikációt használjuk, s aki-

² Az idézet, vagy valami nagyon hasonló Bertrand de Jouveneltől származik, de ezúttal nem tudtam a forrást megadni.

ket akkor is ezen a kitüntetett módon kezelünk, ha már nem élünk velük egyazon háztartásban.

A legszűkebb ilyen „mi” csoportot az egy háztartásban élő család alkotja: a szülők, fiatal gyermekeik és olykor egy-két további családtag. A „rokonok” kategóriája azonban ezen túlmenően magában foglalja még a nagyszülőket és unokákat, a megházasodott gyermekeket és ezek gyermekeit, nagybácsikat és nagynéniket, első unokatestvéreket és olykor még néhány más osztályt is. Ezeket az embereket többnyire még akkor is korlátozott előjogok illetik meg, ha másutt laknak. Egészen másként bánunk velük, mint az idegenekkel vagy akár a szomszédokkal. Rokonaim ebben az értelemben igen sajátos, privát kapcsolatban állnak velem. Azoknak az egyéneknek a száma azonban, akikkel ilyen intim érintkezésben állok, igen kicsi: talán egy tucat, ennél ritkán több.

A legtöbb emberi társadalom azonban másként osztja fel társadalmi mezejét. A „mi” csoportnak az a szolidaritása, amelyet mi a fenti értelemben vett rokonság intimitásával kötünk össze, ezekben igyekszik kiterjedni az egész társadalmi rendszerre. A rokon-szomszéd ellentétpár ezekben alig-alig létezik, mivel minden szomszédot valószínűleg ilyen vagy olyan fokú rokonnak tekintenek.

Mindez nem jelenti feltétlenül a privát-közösségi ellentétpár eltűnését, csak azt, hogy más területre vonatkoznak. Nálunk például az emberölés *par excellence* közbűntény, amely automatikusan kikényszeríti a rendőrség beavatkozását, miközben a szexuális erkölcs áthágásának legtöbb fajtája olyan ügy, amely csupán a közvetlen családtagokra és a legszorosabb rokonságra tartozik. Számos társadalomban azonban éppen fordítva áll a dolog: az emberölés magánjellegű jóvátételt igényel, míg a szexuális szabálysértés sok formája nyilvános büntetést von maga után: ezeket ugyanis rituális tisztátalanságot eredményező *bűnnek* tekintik, amely veszélybe sodorja az egész közösséget.

Ezek és hasonló általános jellegű empirikus tapasztalatok igazolják, miért helyezi a terepkutató antropológus a rokonsági viszonyokat érdeklődésének homlokterébe.

Itt azonban egy egészen másfajta különbségtételről kell szólnom, amely a biológiai és a szociológiai rokonság között húzódik. Természetesen mindannyian tisztában vagyunk e különbség létezésével, azazhogy egy ember *nemzője* (genitor), aki any-

ját teherbe ejtette, nem feltétlenül azonos azzal az egyénnel, aki az illető törvényesen elismert *apja* (pater), azaz anyjának férje. Mivel azonban keresztény erkölcsi kódexünk értelmében ez szégyenletes ügy, hajlamosak vagyunk félretolni, és feltételezni, hogy a rokonság kizárólag „vérrokonságot” jelent, amely a biológiai kapcsolatokra vonatkozik (vagy kellene vonatkoznia).

A szociálintropológiában ennek több okból is nagy jelentősége van. Ezek egyikét már korábban említettük. A genetikusokat és szociobiológusokat csupán a biológiai típusú rokonság érdekli, s ezért a szociálintropológusok által írott monográfiákban kutakodva hajlamosak biológiai rokonságnak értelmezni a szerzőknek a „rokonságra” tett valamennyi utalását. Ez azonban általában nem helytálló, amiből nagy bonyodalmak származhatnak.

A szociálintropológusok számára azonban sokkal nagyobb jelentősége van annak, hogy számos társadalom igen világosan megkülönbözteti egymástól a biológiai és a szociológiai rokonságot, s összekapcsolódásukat vagy szétválasztásukat formális előírásokkal szabályozza: „A közösülés és a házasság *nem* ugyanaz a dolog” vagy „A közösülés és a házasság *ugyanaz* a dolog”, az adott társadalomtól függően.

Itt van végül a rokonsági fokok különbségének kérdése. Azoknak a rokonsági fokoknak a száma, amelyeket végigkövetve még biztosak lehetünk – vagy legalábbis *azt hisszük*, hogy biztosak lehetünk – a biológiai kapcsolat létében, igen csekély. A szociológiai rokonság azonban, amely csupán attól függ, hajlandók vagyunk-e bizonyos egyénekre bizonyos verbális kategóriákat alkalmazni, akkorára növelhető, amekkorára csak akarjuk, pontosabban amekkorát a helyi konvenció megköveteli; s ez kiterjedhet több ezer mérföldre és sok ezer egyénre is.

Hangsúlyoznom kell, hogy noha a terepkutató szociálintropológus figyelmének java részét a háztartásokon belüli mindennapos kapcsolatoknak szenteli, végső soron nem ezek a kapcsolatok kötik le érdeklődését. A szociálintropológusokat arra tanítja tapasztalatuk, hogy a helyi közösség tagjai általában úgy tekintik a közösséget, mint egy kiterjedt háztartást; noha éppilyen joggal mondhatnánk, hogy úgy tekintik a háztartást, mint a helyi közösség lekicsinyített változatát. Az antropológus mindkét esetben azt tapasztalja, hogy a közös háztartásban élő csoportnak s más csoportokkal tartott kapcsolatainak vizsgálata

során egyszersmind mintegy modellszerűen tanulmányozza a helyi közösség struktúráját és kapcsolatait más helyi közösségekkel.

Ilyen körülmények között a rokonság nyelve – vagyis az a szókészlet, amely az angol nyelvben megtalálható „apa”, „anya”, „fivér”, „nővér”, „nagybácsi”, „nagynéni” stb. helyi megfelelőit foglalja magában – olyan viszonyokat is külön jelöl, amelyeket máskülönben inkább gazdasági, politikai, jogi vagy vallási jellegűeknek tekintünk. Az ezeket jelölő szavak természetesen jócskán különböznek a mindennapi angol nyelv sokkal szűkebb funkciójú „apa”, „anya” stb. szavaitól.

Ez a sajátos nyelvi kelepce jelentős antropológiai zűrzavart keltett a múltban és kelt mind a mai napig. Ha bármit olvas, amit antropológusok a rokonsági terminológiákról írtak, legyen óvatos. A gondolatmenet gyakran egészen mást jelent, mint amire ön gondol; a szerző talán maga sem értette, amit beszélt.

E figyelmeztetés után hadd mondjak valamit általában e kérdésről. A rokonsági terminológiák összehasonlító vizsgálata az akadémikus antropológia egyik legrégebbi hagyománya. Morgan 1871-ben publikált művére megy vissza, és még ma is számos odaadó híve van, elsősorban Franciaországban és az Egyesült Államokban.

Az egész ügy azon az előfeltevésen alapul, hogy az „apa”, „anya”, „fivér”, „nővér” stb. jelentéssel fordítható szavak készlete valamennyi természetes emberi nyelvben valamiképpen alapvetőnek és elsődlegesnek tekinthető, mivel mindenütt a közös háztartásban élő család kontextusában használják őket. Az „apa” jelölésére használt morfémanak lehetnek ugyan kiterjesztett jelentései, ha más kontextusban használják őket, ám *valódi* jelentésük „apa”, a mindennapi angol „hímnemű szülő” értelemben.

E terminusok hiánytalan listáját (azaz csupán magukat a szavakat, tekintet nélkül a hozzájuk kapcsolódó viselkedésmintákra) az illető társadalom „rokonsági rendszerének” szokták nevezni. Azt állítják továbbá, hogy az ilyen verbális értelemben felfogott „rokonsági rendszer” elemzéséből a társadalom struktúrájának és szerveződésének számos különféle alapvető ténye olvasható ki.

Az antropológiának ez az ágazata végtelen mennyiségű irodalommal büszkélkedhet; ezek némelyike igen alapos, már-már

matematikai kidolgozottságú. Az ezekben tárgyalt kérdések némelyike alapvető fontosságú az egész szociálintropológiára nézve. Mindazonáltal úgy vélem, hogy ennek az anyagnak a túlnyomó része egész egyszerűen félrevezető, mert nem veszi figyelembe, hogy míg a legtöbb európai nyelv ritka kivétellel csupán a privát szférába tartozó viszonyokat jelöli rokonsági terminusokkal, amelyeket így igen specifikus jelentéssel lát el, addig a legtöbb más nyelv megfelelő szavai nagyfokú poliszémiát mutatnak.

Semmilyen alapon sem védhető az az álláspont, hogy ezeknek a szavaknak a privát, háztartásbeli jelentése elsődleges, míg közösségi jelentéseik másodlagosak lennének.

Ebből is láthatjuk, mekkora előny, ha a szárnyait próbálgató újdonsült antropológus számára teljesen idegen nyelvet beszélő közösségbe csöppen. Nulláról kezdeni a verbális kategóriák elsajátítását nehéz és időigényes, ám sok tapasztalattal járó vállalkozás. Az az antropológus, aki erre a nehéz feladatra adja a fejét, talán kevésbé esik abba a hibás feltételezésbe, hogy a rokonság valami „önmagában vett dolog”.

A rokonság nyelve és az eme nyelv segítségével kiváltott viselkedésformák a kapcsolatok hálójának kifejezésére szolgáló társadalmi eszközök. Az így kifejezett viszonyok azonban sokarcúak: nemcsak a háztartáshoz tartoznak, hanem kiterjednek az egész társadalomra. Olyan helyzetekben, amikor a szociálintropológusok „rokonságról” beszélnek, más tudományok művelői a „tulajdonról” (egyének és dolgok, vagy egyének és föld közötti viszonyok), vagy a „politika” (egyének közötti, hatalom irányította viszonyok) kifejezéseket használják.

Ha ezt átláttuk, könnyebben megértjük arra az eredeti kérdésre adott választ: Mit is művel a szociálintropológus? A válasz ugyanis az, hogy idejének nagy részében azt figyeli, hol, mikor és miként merülnek fel a rokonsági viszonyok, s megpróbálja megérteni a rokonsági és nem rokonsági viszonyok közötti megkülönböztetések mibenlétét. S ezzel ismét olyan területre jutottunk, ahol folytonosság és diszkontinuitás inherens ellentéte jól megfigyelhető.

A nehézségek nagy része a kortárs nyugati társadalom középpontjában álló individualista ethoszból ered, amely feltűnően hiányzik mindama társadalmak legnagyobb részéből, amelyekkel a szociálintropológus foglalkozik. Mi a magunk társa-

dalmában elvárjuk, hogy az egyéneket egyéni képességeik és egyéni érdemeik szerint jelölik ki mindenfajta társadalmi tiszt-ségre. Noha ténylegesen nem mindig így történik, mégis fontos, hogy más társadalmi rendszerekben az emberek nem is várják el, hogy így történjen. Az antropológusok jellemző módon azt tapasztalják, hogy ezekben az egyének a rokonsági rendszeren belüli pozíciójuk alapján nyernek különféle kinevezéseket. A tisztségeknek is megvan a maguk megszabott helyük és viszonyuk a rokonság struktúrájában. Ez önmagában még elég egyszerű is lenne. Amikor azonban ugyanezt a struktúrát alkalmazták a kormányzásra, munkamegosztásra, igazságszolgáltatásra vagy misztikus kommunikációra, azt már zavarba ejtőnek találjuk.

A szociális szerepeknek a rokonságon alapuló ilyenfajta átfedéseire jó példával szolgálnak Malinowskinak a Trobriand-szigeteki Omarakana falu közösségéről írott sokkötetes, ám így is lezáratlan beszámolói. Több olyan félig-meddig stilizált figurával találkozunk ezekben, mint „a Legfőbb Főnök”, „a Kenuk Tulajdonosa” (toliwaga), „a Falufőnök”, „a Kerti Varázsló” és így tovább. A történet egésze akkor kezd értelmessé válni, amikor az olvasó felfogja, hogy megfelelő körülmények között mindezeket a szerepeket egyazon egyén is betöltheti. Ezt azonban nem személyes tulajdonságai, hanem csakis a rokonság hálóján belüli pozíciója miatt teheti meg.

A „primitív” társadalommodell jellemzői

Mint könyvemben már több helyen utaltam rá, az „elementáris” struktúrával rendelkező és a „történelmen kívül” élő „primitív” társadalmakat a „komplex” struktúrájú és a történelmi átalakulásokban tudatosan részt vevő „fejlett” társadalmaktól elválasztó határvonal sokkal kevésbé világos, mint ahogy azt többnyire elképzelik.

Igaz, az írásbeliség valóban hozzájárul egy mereven strukturált társadalmi rend érzetének kialakulásához és a történeti változás tudatosodásához, amelyek minőségileg különböznek az antropológusok által a „vad” (*sauvage*) társadalmakban megfigyelt laza strukturális metaforáktól és a múlt „mitologikus” képzetétől. Mindazonáltal amit Eliade az „örök visszatérés mí-

toszának" nevezett, az éppúgy jellemzi a hinduizmust a maga gazdagon kidolgozott irodalmi tradícióival, mint az ausztráliai bennszülöttek totemizmusát. Nézetem szerint a „modern” és a „primitív” társadalmak között sem strukturális, sem formai értelemben nincs lényeges diszkontinuitás. A szociálintropológus mindkettőben megtalálhatja, amit keres.

Ugyanakkor világos, hogy a szociálintropológusok szokás szerint a fenti értelemben vett „primitív” társadalmakat tanulmányozzák. Nincs különösebb okuk rá, hogy ezt tegyék, ám szemmel láthatóan ezt szeretik csinálni.

És ha sorra vesszük azokat a változatos társadalmi rendszereket, amelyeket a brit szociálintropológusok első generációja modellértékűen tanulmányozott (többek között a Trobriand-szigetekieket, a tikopiaikat, a bembákat, a csuanákat, az azandákat, a nuereket, a nupékat és a tallenszikeket), vajon megfogalmazhatunk-e valamilyen használható konvenciót arról, hogy is néz ki egy „primitív” vagy „vad társadalom”?

A válasz egyértelmű: nem. Használhatatlan sztereotípiákból viszont seregnyi volt már. És minthogy még ma is hatással vannak arra, amit az antropológusok monográfiáikban leírnak, úgy érzem, szólnom kell róluk néhány szót.

Többek között az alábbi jellemzőket tulajdonították már a primitív társadalmaknak:

1. Homogének

Az antropológusnak terepmunkája során alkalma van nagy részletességgel megfigyelni néhány száz egyén mindennapos interakcióját, s ezek közül többel valószínűleg közelebbi ismeretséget is köt. Ha ezek után monográfiára szánja el magát egy „törzsről” vagy „népről” vagy „társadalmi rendszerről”, és azt szeretné, hogy tudósnak, ne pedig művésznek tartsák, kényszerűen meggyőzi önmagát (és olvasóit) arról, hogy az események, amelyeknek szemtanúja volt, „jellemzőek” arra nézve, ami a rendszerben másutt történik. A homogenitás mint axióma vonul be az elméletbe, és nem is lehet bizonyítani.

A modellnek ez az eleme fölöttébb gyanús. A múltban az antropológusok a legeltűzöttabb állításokat tették megfigyeléseik tipikus voltát illetően. Idővel aztán gyakran világossá vált, hogy a szomszédos kis közösségek, még ha ugyanazon „törzs” címkéje alá tartoznak is, épp akkora valószínűséggel lehetnek egészen másfajta, mint teljesen hasonlóak. Sőt a kontraszt

maga is része lehet a kultúra általános mintáinak. Az a kérdés, hogy vajon a szociálintropológus megfigyelései statisztikai értelemben véve jellemzőek-e akármi másra, véleményem szerint tökéletesen irreleváns.

2. Szegmentáltak

A tanulmányozott népesség nem véletlenszerűen oszlik el a térképen, hanem olyan egyénekből áll, akik inkább generációkban, semmint években mérhető folytonosságú csoportokhoz tartozóknak tekintik magukat.

Az ilyen csoportokat számos különféle alapelv tarthatja össze – pl. egy adott hellyel való azonosulás, egy adott állatállomány, egy bizonyos (esetleg évente váltogatott) darab föld, egy apáról fiúra szálló ágazat neve, és így tovább. Minthogy a csoportok rekrutációja főként leszármazás alapján történik, az ilyen populációk nagy része a legtöbb esetben biológiai rokonságban áll egymással. Hogy milyen rokonsági viszonyok vannak közöttük, az azonban nem tudható, és a szociálintropológia szempontjából a biológiai rokonságnak nincs is különösebb jelentősége. Ami számít, az az, hogy az illető csoport a legtöbb esetben a rokonság nyelvén fejezi ki csoportidentitását. Akárkik vagyunk is „mi” egyébként, annyi bizonyos, hogy „mi” mindannyian rokonok vagyunk.

Másfelől ha egy megfigyelt közösség tagjai bizonyos számú elkülönült rokonsági csoporthoz sorolják magukat, amelyek egymás között nem házasodnak, ez igen nagy jelentőségű szociológiai tény, függetlenül attól, hogy van-e a dolognak valamilyen biológiai alapja vagy nincs.

Ugyanez az elv szélesebb skálán is érvényes. Egy nagyobb területet tekintve „A” közösség tagjaiban tudatosul egy másik, „B” közösség tagjaival való rokoni vagy nem rokoni viszonyuk, s a megkülönböztetés nagy valószínűséggel kritikus „politikai” jelentőségre tesz szert.

Számos emberi közösségben szemmel láthatóan mindenkit valamilyen fokú rokonság fűz mindenki máshoz, s ilyenkor a házasság révén létrehozott szövetségek egyszerűen csak a múltban is létezett kötelékek megújításai. Lévi-Straussnak a „rokonság elemi struktúráiról” mondott érvei csak az ilyenfajta társadalmakra jellemzőek. Ugyanakkor számos olyan, technológiaiilag alacsony fokon álló társadalomról tudunk, amelyekben a társadalmi rétegződés, politikai alávetettség és osztályok közöt-

ti kizsákmányolás rokon és nem rokon megkülönböztetéséhez kötődik. Gyakran például egy „rabszolga” lényegi jellemzője nem szolgálai állapotából vagy gazdasági nyomorúságából fakad, hanem abból, hogy nem lévén tagja a rokonságnak, nem ismerik el teljes értékű emberi lénynek.

Az ilyen esetekben a nem rokonok rokonná fogadása (házasodás vagy adoptálás révén) nagy politikai horderejű tény lehet. Számos társadalmi rendszerben azok az egyedüli legitim házasságok, amelyekben a menyasszony és vőlegény nem csupán rokonok, hanem bizonyos kategóriához tartozó rokonok: mondjuk olyan módon, hogy az egyik anyja fivérének lányával, a másik apja nővérének fiával köt házasságot. Az ilyen szabályokat többnyire nagy erejű vallásos tabuk védik, amelyek áthágása természetfölötti büntetést von valamennyi résztvevőre. Mégis úgy találjuk, hogy az ilyen társadalmakban a „nem megfelelő” rokonok sőt nem rokonok közötti, messzemenően nem ortodox házasságok igen gyakoriak, és lényeges részét alkotják annak a kis léptékű politikának, amelynek révén a befolyásos emberek felépítik hatalmukat. Ismét meg kell különböztetnünk egymástól a normálisat és a normatívát.

Mindez csupán megerősíti előző álláspontomat, miszerint a terepkutató antropológusnak nem csupán nagy figyelmet kell fordítania a normatív szabályok és a társadalmi gyakorlat közötti különbségre, és hogy a rokonság tanulmányozása jóval bonyolultabb dolog, mint a genealógiáknak vagy az egy háztartásban élő család biológiai kapcsolatainak számbavétele.

3. Mitopoetikusak

A dolgok állását, amelyet az szemléltet, kinek mi vagy ki fölött van hatalma, a „mítoszok” igazolják. Ezek a múltból szóló elbeszélések, amelyek inkább szent vagy vallásos minőséggel rendelkeznek (a keresztény Bibliához hasonlóan), semmint történelmi dokumentumokban rögzített törvényes erővel vagy precedensekkel.

A fennálló társadalmi rendszer elrendezésének ez a mitológus-kozmozológus igazolása újra és újra különféle „rítusokban” ölt testet. Ezek magukban foglalhatnak áldozatokat, sámánok önkívületi állapotát, divinációt, mágikus cselekményeket, varázslatot, sőt gyógyítást is. Ez utóbbit azért, mert a betegséget természetfölötti okokra vezetik vissza, így gyógyítása is a természetfölötti erőkkel folytatott kommunikációhoz tartozik.

A legtöbb szociálintropológus ezekre a cselekményekre, s nem valamely koherens teológiai korpuszra gondol, amikor mágikus vallási rendszerről beszél. Mivel azonban az ilyen cselekmények résztvevői többnyire a közösség rendes tagjai, akik ilyenkor valószínűleg nem csupán egymással, hanem azokkal a természetfölötti erőkkel is rokonságban tudják önmagukat, akiknek mitológiáját megjelenítik, ismét alapvetően fontosnak bizonyul, hogy a megfigyelő világosan értse a rokonsági nyelv árnyalatait, amelyen az élők és holtak közötti sokarcú kapcsolat megnyilvánul.

Nem javaslom, hogy bárki is túlságosan komolyan vegye ezt a modellt. Ha a „primitív társadalmak” azok, amelyeket a szociálintropológus tanulmányoz, úgy bizonyos primitív társadalmak nyilvánvalóan jól idomulnak a modellhez, mások pedig nem. A modell azonban legalább arra az egy kérdésre választ kínál: miért viselkedik a terepkutató antropológus úgy, ahogyan viselkedik.

Az intenzív terepmunka első lényeges követelménye az, hogy az antropológus a maga közeli környezetében minden egyént megismerjen, mégpedig nem csupán úgy, mint egyéneket, hanem úgy is, mint bizonyos tisztségeket és címeket viselő, s egymással bizonyos meghatározott módon kapcsolatban lévő egyéneket.

A második lényeges követelmény az, hogy közvetlen megfigyelés útján minél több információt szerezzen arról, hogyan építik fel ezek az emberek időben és térben mindennapjaikat. Hogyan szervezik háztartásukat, településüket, házaikat, termelő- és reprodukív tevékenységeiket? Hogyan viselkednek egymással az így elrendezett kontextusban létrejöhethető sokféle helyzetben? Az ilyen megfigyeléseknek azért van értékük, mert noha a szituációk különfélék lehetnek, a minták újra és újra ismétlődnek, s a rokonság hálójá, amely minden egyént összeköt egymással, egész idő alatt fennáll. Ilyen módon a terepkutató rájön, hogy a rokonsági viselkedésformák e hálójá a társadalmi struktúra megnyilvánulása, a „ki kit kontrollál” látható kifejeződése.

A kutatónak azonban nemcsak szemét, hanem fülét is használnia kell. A „társadalmi struktúra” fogalma az antropológia metafizikájához tartozik. A terepkutató problémájának fontos részét alkotja az, hogy miként fejezik ki ezt az absztrakt sémát

azok a verbális megnyilvánulások, amelyekkel informátorai leírják kozmológiájukat.

Hogy mennyire bonyolult lehet ez a kérdés, azt jól mutatja az alábbi idézet Christine Hugh-Jones *From the Milk River* című emlékezetes könyve első két fejezetének nyitó bekezdéseiből. A könyv a kolumbiai Vaupes tartományban élő pira-pirana indiánokról szól, akiket a szerző és férje két éven át, 1968 szeptemberétől 1970 decemberéig tanulmányozott egy „hosszúház” közösségben élve.

„A pira-piranák úgy tekintenek környezetükre, mint az ősi múltban teremtett rendezett kozmoszra. Mai tapasztalataik világa azoknak az ősi cselekvéseknek a maradéka vagy terméke, amelyekkel a mítosz, rituális énekek és sámán-ráolvasások révén ma is kapcsolatban állnak. Szerintük e kozmosz és a vele kapcsolatban álló mitikus cselekedetek irányítják jelenlegi társadalmi életüket, és biztosítanak morális keretet mai cselekvéseikhez. ... Én azonban másfelől kezdem a vizsgálódást. ... A társadalmi struktúra alapvető egységeinek felépítésével kezdem, a házasság és születések révén kialakuló családokkal és apai leszármazási csoportokkal. Felvázolom, hogyan kapcsolódnak ennek az időbeli folyamatnak különböző fázisai különféle terekhez a hosszúházon kívül és belül, s végül megmutatom, hogy ugyanezek a térbeli és időbeli alapelvek határozzák meg a kozmosz felépítését is. ... Az antropológusnak úgy kell tekintenie az ősi kozmoszt, mint a jelenlegi tapasztalás képzeletbeli kivetítését, ám mint olyan kivetítést, amely egyszersmind szabályozza a jelenlegi tapasztalatokat és integráns részét alkotja azoknak. Ebből az az érzés fakad, hogy mindkét világ – az ősök világa és a jelenlegi világ – kölcsönösen szabályozza a másikat. ... Az antropológusnak a társadalmi struktúrát olyan állítások kavargó halmazából kell darabonként összeraknia, amelyet az indiánoktól a rokonsági kapcsolatokról, csoportok neveiről, ősi leszármazásokról, nyelvrokonságokról, földrajzi helyekről és sok egyébről hall...”³

Nincsen rá arany szabály, miként rostálható meg ez a „kavargó halmaz”, a nélkülözhetetlen türelmen és szimpátián kívül. A terepmunka szituációjában az antropológusnak azt kell elér-

³ Hugh-Jones, C. 1979. 1., 13. o.

nie, hogy informátorai tanítványukként kezeljék őt, s megtanítsák a maguk életformájára; ilyen módon rokonukká avassák, s amennyire csak lehet, válják „közülünk egygét”.

Igen nehéz eljutni erre a kapcsolatra, amely egészen más viszonyt igényel informátor és tanítvány között, mint azt a hetven évvel ezelőtti antropológusok elképzelték. Akkoriban a terepkutató büszkén viselte kiváltságos idegen státusát, és hosszú jegyzőkönyveket készített az ősi szokásokról és erkölcsökről, mintha csak valami bűntényt kivizsgáló rendőrnyszó lett volna. Az a benyomásom, hogy még mindig szép számmal vannak ilyen kérdezz-felelek alapon működő antropológusok, ám egyre inkább háttérbe szorulnak. A mindennapi életben átélt szokás távolról sem ugyanaz, mint a formális interjú során leírt szokás.

Egy ekkorára szabott könyvben nem tudok többet elmondani arról, miként végzi terepmunkáját a modern antropológus. A terepen a részletek számítanak, s a részletekről nem lehet általánosságban beszélni. Aki igazán meg akarja érteni, mit művelnek az antropológusok, csinálja utánuk. Az ezután következő legjobb módszer az olvasás, mégpedig olyan modern terepkutatásról szóló részletes beszámolók valóban gondos és figyelmes olvasása, mint a két Hugh-Jones-kötet. Figyeljenek az egyedi rendszerek részleteire; ne akarjanak innen-onnan felszedezett morzsákból általánosításokat összeállítani. De ne ringassák magukat abba a hitbe, hogy a terepmunka végzése vagy más kutatók terepmunkájának megértése olyan könnyű dolog lenne. Az életformák totalitása, sőt még az emberi társadalmak legegyszerűbb formája is végtelenül összetett.

5. ADÓSSÁG, KAPCSOLAT, HATALOM

Az előző fejezetben nem győztem hangsúlyozni: a szociálanropológus feladata a terepen nem egyszerűen a szokásos viselkedés részleteinek megfigyelése, hanem egyben annak feltárása is, hogy ezen viselkedés miként szolgál „kapcsolatok kifejezésére”.

Az antropológiai elmélet nyelvére lefordítva e fejezet egészében véve a radcliffe-browni tétel kifejtésének tekinthető, mely szerint a szociálanropológia lényege a társadalom, mint a „személyközi kapcsolatok rendszerei”-nek tanulmányozása. Mindazonáltal feltételezem, hogy e témáról az általam kifejtett gondolatok egy részével maga Radcliffe-Brown kevésbé értene egyet. Fejtegetésem más részei Malinowskitól, Mausstól, Lévi-Strausstól, valamint több fiatalabb kortársamtól származnak. Az egyes ötletek forrásait nem szándékozom megkülönböztetni.

A szociálanropológia nyelve a *személyt* élesen megkülönbözteti az *egyedtől*. Az egyed az a biológiai élőlény, aki megszületik, az érettségig fejlődik, megöregszik és meghal; a személyt egy sor olyan feladat és szerep alkotja, amely az egyedhez életének különböző állomásain kapcsolódik.

Az egyed mindennapi viselkedésének egyes részei meglehetősen idioszinkretikusak; ezek általában véve kívül esnek a szociálanropológiai vizsgálat körén. Ám az egyed tevékenységeinek többsége gyakran azokból a feladatokból és kölcsönös kötelemekből származik, amelyek a társadalmi lényként betöltött szerepeinél fogva hárulnak rá. A *személyközi kapcsolatok hálózata*nak tétele így a többé-kevésbé megjósolható viselkedésmintákban kifejeződő jogok és köteleességek készleteire vonatkozik. Amikor a néprajzkutatók *szokásokról* beszélnek, a szóban forgó viselkedések mindig ebből a félig kötelező, megjósolható fajtából valók.

Minden személyközi kapcsolat magával vonja a reciprocitást. „A” egyed a társadalomban elfoglalt helyéből fakadóan bizonyos jogokkal és köteleességekkel rendelkezik „B” egyeddel

szemben. Ugyanakkor „B” egyed *saját* helyzeténél fogva kiegészítő jogokkal és kötelességekkel rendelkezik „A” egyeddel szemben. „A” és „B” kölcsönös/kiegészítő viselkedései egymás közötti interakciója során, mondhatjuk, *szimbolizálják* vagy *kifejezik* egymáshoz fűződő viszonyukat. De hangsúlyoznom kell, a *viszony* kifejezés absztrakció, a megfigyelő antropológus találmánya. Ami az interakció résztvevőit illeti, kölcsönös viszonyuk *maga* a kölcsönös interaktív viselkedésük.

Az interaktív viselkedés ebben az értelemben sokféle formát ölthet. Apró gyermekek anyjukra mosolyognak, aki visszamosolyog rájuk; a gyermek sír, az anya pedig mellére vonja. Felnőtt személyek az interakciót általában beszéddel kezdeményezik, de a hétköznapi életben az *elszigetelt* beszéd-interakció, mint amilyen a telefonbeszélgetés is, ritka. A szavak váltása normálisan olyan kontextusokban jelenik meg, amelyek megengedik a verbális tevékenység másféle tevékenységekkel és másféle üzenetekkel való kapcsolódását.

Így az angolok kölcsönösen a „How do you do?” verbális formulával köszöntik egymást, ám ezzel egy időben kezét is ráznak. Szomszédok kölcsönös vendégszeretettel erősítik meg barátságukat. Távolabbi barátok leveleket váltanak, vagy karácsonyi képeslapokat, és így tovább. Minden ilyen esetben a reciprocitás a *hasonlót a hasonlóért* formában jelenik meg, és a tevékenységben rejlő üzenet körülbelül ez: „Barátok vagyunk, és státusunk szerint egyenlőek.”

Azonban a legtöbb személyközi csere nem ebbe a „hasonlót a hasonlóért” típusba tartozik. Ennek megfelelően a kapcsolatok sűrű hálózatával bíró személyek többnyire nem egyenlő státusúak. A csere egyenlőtlensége egybevág a státus egyenlőtlenségével.

Például nálunk, a kapitalista világ legtöbb munkaviszonyában a munkaadó pénzt ad cserébe a dolgozó munkájáért. A *munkáltató/munkavállaló* párban a kapcsolat meghatározott és felismerhető az alapján, hogy ki kinek mit ad. Ez egészen általánosan érvényes. A személy olyan társadalmi címkéi, mint a *tanár, tanuló, orvos, beteg, mester, inas* csak akkor nyernek jelentést, ha kapcsolatba hozzuk őket a párjukkal, így: *tanár/tanuló, orvos/beteg, mester/inas*. Felismerhetjük, melyik kapcsolatról van szó, ha megfigyeljük, hogy a megfelelő kontextusban ki kinek mit ad.

Az ilyen egyszerű, közismert tények mögött meghúzódó általános alapelv meglátásának hiánya gyakran oda vezetett, hogy az antropológusok nagy halom képtelenséget írtak. Különösen érvényes ez azon a területen, ahol az antropológusok felettébb szakértőnek tekintik magukat – a rokonsági viszonyok terén.

Így nyilvánvalónak kellene lennie (bár szemmel láthatólag nem az!), hogy egy olyan egyszerű rokonsági kategóriát kifejező szó, mint *apa*, sohasem jelenthet egyedülálló egyedet. Ez csak egyik felét képezheti számos, szétválasztható páros kapcsolatnak, nevezetesen: *apa/magzat*, *apa/csecsemő*, *apa/fia*, *apa/lánya*. E négy esethez kapcsolódó viselkedésformák egyetlen társadalmi kontextuson belül is nagyon különbözőek lehetnek.

Figyelmeztettem már önöket, hogy óvatosan bánjanak mindazzal, amit antropológus valaha is írt a rokonsági terminológiákról, így hát nem szaporítom tovább a szót. A rokonsági terminológiák irodalmának alapvető nehézsége példámban magától értetődik. Az érintett szerzők feltételezik, hogy az „*apa*” szónak (vagy más nyelvekben található megfelelőjének) egyetlen, önálló jelentése létezik, holott a pár második tagjától függően e szó sok különböző jelentéssel bír.

Térjünk azonban vissza a cseréhez. Habár a viselkedésbeli viszonyosság benne rejlik a kapcsolat gondolatában, a kölcsönöség általában sem nem közvetlen, sem nem teljes.

Mind ez idáig azt a benyomást kelthettem, hogy ha az *ajándék* fogalmát a lehető legtagabb értelemben használjuk, akkor az ajándékcserek az antropológusok által ügyetlenül személyközi kapcsolatok hálózatainak nevezett dolog látható kifejezési formáját alkotják. De általános érvem ilyen megfogalmazását egy igen fontos ponton módosítanom kell.

A kapcsolathálózat szerkezete a külső megfigyelő számára csak annyiban hozzáférhető, amennyiben ez az ajándékozás aktusában szemmel láthatóan megnyilvánul, míg azok számára, akik valójában működtetik a rendszert, ez a struktúra jogokból és kötelezettségekből áll. Ez nem annyira az ajándék adásának hálózata, mint inkább a kötelmeké.

Az ajándékcsere rejtett jelentőségének értelmezését illetően a fenti megállapítás igen nagy fontossággal bír. A cselekvő szempontjából az ajándékosztó ügyletek nagy része adósság részleges visszafizetése. Szeretném hangsúlyozni a *részleges* szót. Bár-

milyen kontextusban is történjen, ha egy adósságot teljesen kiegyenlítenek, a hitelező és az adós közötti kapcsolat megszűnik.

Néhány kapcsolatra éppen ez a jellemző. Ha kimegyek a piacra, hogy vegyek egy tucát tojást, helyben kifizetem a teljes árat. Semmi nem kötelez arra, hogy a következő héten is ugyanazon árushoz menjek. Ugyanakkor, ha az árusnak rendszeres vevője vagyok, és ő hitelez nekem ha mondjuk történetesen nincs elég készpénzem, igenis köteles vagyok visszamenni. Ha pedig visszatérek, minden kétséget kizáróan újabb vásárlást bonyolítok le, és így tovább. Tulajdonképpen pontosan ez az, amit a *rendszeres vásárló* megjelölés takar: *olyan vásárló, akinek megvan a lehetősége, hogy adóssá váljon*. Ez minden tartós kapcsolatra jellemző: amikor a kapcsolat aktiválódik, az érintett felek ajándékcsere-t bonyolítanak, minden más alkalommal azonban, amikor kapcsolatuk nem aktív, csak a lekötelezettség érzéseként létezik – azaz, a felek közti jogok és kötelességek formájában.

Ezen általános kereten belül sokféle változat előfordulhat, bár a lehetőségek skálája valójában nem túl széles. Lássunk közülük néhányat!

1. A legegyszerűbb cserék nem szándékosak és az adók-kapok elvet követik: agresszív játékba merült gyermekek, a kocsmában az ideiglenes bizalom és barátság zálogául egymásnak fizető felnőttek, alkalmi beszélgetés egy idegennel a buszon. Ilyen esetekben a kölcsönösség a közvetlen egyenértékűség formáját ölti: szemet szemért, egy pohár sört egy pohár sörért.

Az efféle szűk kétoldalú kapcsolatok nem hajlamosak arra, hogy szélesebb hálózatot formálva kibővíljenek, és mivel általában rövid életűek, az antropológusok ritkán fordítottak rájuk figyelmet. Ám némely tartós kapcsolatról is úgy vélekednek, hogy ilyen formát ölt. Lévi-Strauss a nővércsere-házasságot az általa *korlátozott csereként* meghatározott kategóriába sorolja, mely alatt a „nem kibővíülő” jelleget érti. Az általam megemlí-tendő második változat azonban jobban beleillik az ő tipológiaiába.

2. Amint azt már láttuk, ha az ajándék viszonzásának ideje későbbre tolódik, a hitelező és az adós közötti kapcsolat is kiterjed az időben. Ez azonban csak akkor áll fenn, ha az adósságot az ügyletben részt vevő mindkét fél kiegyenlítetlen tartozásként tartja számon. Az egy családhoz tartozók belső kapcso-

lataiban és az egymást gyakran látó közeli szomszédok közötti kapcsolatokban általában így működik az ajándékcseré. Nem tartják szigorúan nyilván, hogy ki kinek mivel tartozik, de létezik egy minden érintett által elismert hallgatólagos megegyezés, amely szerint az ügyleteknek az idők során történő kiegyenlítése erkölcsi kötelesség.

Sok egyszerűbb agrártársadalomban a munka megszervezésének is ez a rendes módja; nincs munkadíj, azonban egy bizonyos időn belül minden háztartás munka formájában visszafizeti mindazt, amit korábban munka formájában kapott. Az általam eddig látott hasonló ügyletek során az ilyen számlák kiegyenlítésére mindenhol nagyon ügyeltek.

A Lévi-Strauss által a *korlátozott csere* kategóriába sorolt hagyományos házassági megegyezések legtöbbjének van ilyen késleltetett reciprocitás jellege. Az olyan csoportok között, amelyek akár a nővérek cseréjén alapuló házassági szabály, akár az apa nővérenek leányával kötendő házasságot előíró szabály alapján nőket cserélnek egymás között, a *szövetség* időben tartós a már megkötött házasság párjának – egy későbbi időpontban esedékes – elrendezése iránti kötelezettség elismerése miatt.

Az általános alapelvet már kimondtuk: a tartós kapcsolatok csak mint lekötelezettségi érzések léteznek. Időről időre minden ilyen tartós, tartozáson alapuló kapcsolatot valóságos ajándékozás formájában nyilvánvalóvá kell tenni, azonban a kapcsolat a lekötelezettség érzésében, s nem az ajándékban van.

3. A harmadik változat megfelel annak, amit Lévi-Strauss *általánosított cserének* nevez. A reciprocitás aszimmetrikus, és ebből kifolyólag a hálózattá fejlődés tendenciáját mutatja. A modern ipari társadalmakban található legtöbb kereskedelmi tevékenység ezt a mintát követi. Ha én egy boltostól valamilyen gyárilag készült tárgyat kívánok vásárolni, akkor neki előbb be kell szereznie azt egy nagykereskedőtől, a nagykereskedőnek a gyártótól, akinek azonban az előállításához szükséges nyersanyagokat és alkatrészeket kell beszereznie a sor még lentebbi szintjén elhelyezkedő ellátótól. Az eljárásnak nincs olyan pontja, ahol az egyik irányba mozgó ajándékokat a másik irány felől közvetlenül megtérítenék.

Ebben az esetben a viszontajándék rendszerint pénz, de az ügyletek itt is nyitottak. Eredeti vásárlási szándékom pénzfizetési kötelezettséget von maga után, ehhez azonban először

is rendelkeznem kell azzal a forrással, amiből szert tehetek az összegre, és ez, közvetve vagy közvetlenül, legalábbis ideiglenes kapcsolatokhoz vezet számos különböző emberrel, beleértve az olvasót, aki egy könyvesboltban megvásárolta ezt a könyvet és pénzt fizetett érte, aminek egy kis része végül is vissza fog jutni hozzám.

Maga Lévi-Strauss az *általánosított csere* fogalmát kevésbé általános értelemben használja. Eredeti példája egy olyan rendszer, amelyben az elfogadott szokás szerint egy férfi mindig az anyja fivérének leányai közül kell hogy feleséget válasszon. Az ilyen szabály eredménye az, hogy a feleség, valamint a férj ágazata aszimmetrikus *feleségadó/feleségfogadó* kapcsolatba kerül; a feleségadók majd valamilyen „értéktárgyakat” kapnak az átadott nőkért cserébe. Mindazonáltal az exogámia szabálya szerint a feleségadók nem házasodhatnak saját csoportjukból, így máshonnan kell feleséghez jutniuk. A következmény Lévi-Strauss szerint egy olyan általánosított körforgás, mint amelyet az író és a könyvet vásárló olvasó között a mi kereskedelmi rendszerünkben létrejövő kapcsolatra jellemzőként írtam le.

Meglehetősen elvont érvelésről van itt szó, és az, amit Lévi-Strauss elméletben kidolgozott a témáról, kevésbé fedi az ilyen „körforgásban lévő házassági rendszerek” tényleges működését. De Lévi-Strauss rendszerének egyes részei jól alkalmazhatók változatos néprajzi adatokra. Az elképzelésbe jól illik például az először Malinowski által 1922-ben leírt, híressé vált rituális csere rendszere, a *kula*.

A kula cserekapcsolatban részt vevő partnerek rendszerint teljesen különböző társadalmi csoportok tagjai; sokszor különböző szigeteken élnek és különböző nyelveket beszélnek. A kapcsolat tartós és aszimmetrikus. Ha a partnerek közül „A”-nak kagyló karpereceket (*mwali*) kell adnia „B”-nek, akkor „B” nyakláncokat (*soulava*, *bagi*) kell hogy adjon neki, és fordítva, „A” sohasem adhat nyakláncokat „B”-nek, és „B” sohasem adhat karpereceket „A”-nak.

A későbbi kutatás szerint úgy tűnik, hogy Malinowski a rendszer számos általa leírt kulcsfontosságú jellegzetességét félreértette, de természetesen bizonyos, hogy a kula résztvevői a rendszert *körkörös irányú* csererendszernek tekintik. Továbbá bizonyos: a körköröség általános hatása az, hogy számos különböző státusú és különböző kulturális háttérű egyént kapcso-

latok szerteágazó hálózatában köt egymással össze. Az is teljesen világos mind Malinowski, mind pedig a későbbi kutatás eredményei alapján, hogy a résztvevők a kula társulásokat a tartós lekötelezettség struktúráinak tekintik. A kula értéktárgyak cseréjének bármely sorozata ezt a lekötelezettségi állapotot fejezi ki, de a nap végére visszaáll az eredeti helyzet. A partnerek közötti kölcsönös ajándékozás nem mérsékelte a jövőben esedékes további ajándékcserékre vonatkozó kötelezettséget.

S ezzel visszaérkeztünk a kiindulóponthoz. A társadalmon belüli kapcsolatok annak elismeréséből állnak, hogy az egyedek saját társadalmi szerepük szerint jogokkal és kötelességekkel rendelkeznek más társadalmi szerepeket betöltő más egyedekkel szemben.

Most azonban lépünk tovább. A társadalmi kapcsolatok struktúrái nemcsak a lekötelezettség, hanem a *hatalom* struktúrái is. De mi is a *hatalom*?

Egy másik összefüggésben, amikor a rituális szimbólumok logikáját tárgyaltam, azt mondtam, „a hatalom a kategóriák határmezsgyéjén fekszik”. Ez talán bonyolultnak tűnik, de érvem nagyon hasonlít arra, amit Victor Turner fejt ki a rituális folyamatban részt vevő személyek „köztes” állapotával, a liminalitással kapcsolatban.¹ Az én használatomban azonban ez általánosabb, és egy mechanikus modellen alapul.

Szociálanropológusként engem a hatalom elsősorban mint hierarchikus viszonyban lévő két társadalmi személy közötti kapcsolat egy aspektusa érdekel: ha „A” hatalmat gyakorol „B” felett, akkor „A” fölérendelt, „B” pedig alárendelt helyzetben van. Az ilyen hatalom létét úgy ismerjük fel, hogy megfigyelhetjük: ha „A” utasításokat ad, „B” engedelmeskedik.

Az angolban azonban a „hatalom” (power) fogalmának fizikai és metafizikai konnotációja is van: így beszélhetünk „víz-energiáról”, „gőzenergiáról”, „elektromos energiáról”, és így tovább.

A mérnöki szóhasználatban az energiáról (power) azt mondják, hogy „áramlik”, valahányszor a csatorna két végén mérhető „feszültség” nem egyezik meg. Ha összekötjük egy telep pozitív

¹ Turner 1969.

és negatív pólusait, akkor hőként, hajtóerőként fellépő kisülést rendszeren a pozitív pólustól a negatív pólus felé haladó energiaáramlásként írjuk le. A két pólus közti fémvezető az én meghatározásom szerint a „két kategória közti határmezsgye”-be esik. Ez az érintkező állapot veszélyekkel jár. Ha a fém túl vékony ahhoz, hogy elbírja a terhelést (mint például egy darab olvadóbiztosító-drót), elég.

Az analógia lényege az, hogy addig, amíg a két pólus nincs összekötve, nincs köztük kapcsolat, nincs energiaáram, nincs veszély. Amint azonban a két pólust „áramvezetővel” összekötjük, a konnektor két végének relatív feszültsége energiaáramlást eredményez. Minél nagyobb a feszültségkülönbség, annál nagyobb az áram áramlása, és az érintkező felület/a vezető annál nagyobb veszélynek van kitéve.

És éppen így van ez az emberi viszonylatokban. Ha egy „személyközi kapcsolat” olyan, hogy túl sok energia áramlik a domináns féltől az alárendelt felé, a kettejük közti kapcsolat valószínűleg erőszakos módon meg fog szakadni.

Ugyanez érvényes azokra az ideologikus kapcsolatokra is, amelyek az embereket metafizikai hatalmukhoz kötik. A liminalitás köztes területe, amelyről Turner beszél, amelyben az egyedek közti társadalmi különbségek egyre inkább elfelejtődnek – mint ahogyan a zarándoklatok résztvevői között is – a *communitas* közös élményében, az az emberek és a „spirituális lények” közti határmezsgye. Veszélyhelyzet, melyben a gyógyítás csodái éppúgy előfordulhatnak, mint a katasztrófák csodái.

A cinikusok persze fenntartják, hogy a fizikai és a metafizikai valóság határmezsgyéjén létező hatalmi feszültség és veszély valójában csak az emberi képzelet szüleménye. Ám a szociálantropológus számára ez a vélemény aligha helytálló. Az emberek azért viselkednek úgy a rituális helyzetekben, mint ahogyan viselkednek, mert *hiszik*, hogy az efféle határmezsgyék veszélyesek. És az antropológus számára kizárólag ez számít.

A vallásos ideológia rendszerint feltételezi, hogy az ember és az „istenség” közötti hatalmi feszültség különbsége végtelenül nagy, és teljességgel megsemmisítő; megszokott családi körben a hatalmi „kiegyenlítőművek” kevésbé bizonytalanok. De még így is, majdnem mindenféle társadalmi kapcsolatban van bizonyos fokú hatalom (power flow). Azok a kapcsolatok, ame-

lyekben a két részt vevő egyed egyenlő státussal rendelkezik, nagyon ritkák.

Amint azt fentebb láthattuk, felállítottam egy sor egyenletet, amelyeket a következő képletekben lehetne összegezni:

lekötelezettségi állapot = társadalmi kapcsolat
az adósság kiegyenlítése = a kapcsolat megnyilvánulása
a fizetség természete = a kapcsolat természete
kölcsonösen egyenlő fizetségek = státusegyenlőség; mindkét
irányban hiányzó hatalmi
viszony
aszimmetrikus fizetségek = státuskülönbség; „fentről”
„lefelé” ható hatalmi viszony

Továbbá mindegyik állítás megfordítható. Minden társadalmi kapcsolat lekötelezettségi helyzetet von magával éppúgy, mint ahogy minden lekötelezettség társadalmi kapcsolattal jár együtt.

Ezt az érvelést számos dologgal alátámaszthatjuk. Először is kifejezi azt a funkcionalista nézetet, miszerint a – rokonság, gazdaság, politika, jog, vallás stb. területén érvényesülő – társadalmi kapcsolatok különböző „aspektusai” egyazon dolog változatai. Egy bizonyos kapcsolat minden egyes kifejeződési módja metaforikusan kifejezi az összes többit is.

Másodszor, mindez segít annak kimutatásában, hogy a funkcionalista/strukturális érvelési stílus mennyire fér vagy mennyire nem fér össze a dolog marxista tálalásával. A marxista tézist, miszerint a hatalom birtokosa a „termelőerők” birtokosa, rendszerint összekeverik azzal az egalitáriánus nézettel, hogy minden termelőnek természetes erkölcsi joga van ahhoz a hatalomhoz, mely termelőmunkájából fakad. Ez nem vág egyenesen egybe egyenleteimmal, de nem is állíthatnám, hogy nincs kapcsolatban velük. Vegyük észre például, hogy mindegyik egyenlet bal oldala „gazdasági” kapcsolatra utal, míg a jobb oldal elsősorban a rokonság családi, valamint a kormányzati hatalom politikai kapcsolataira utal.

Marx és Engels kezdettől fogva felfigyelt erre az összefonódó ekvivalenciára, de összekuszálták a dolgot azzal, hogy okoskodásukat a társadalmi evolúció keretébe próbálták illeszteni. A következő idézet Engelsnek *A család, a magántulajdon és az*

állam eredete első kiadása (1884) elé írott előszavából való, amely Morgan *Az ősi társadalom* (1877) című művének gyengébb átirata.

„A materialista felfogás szerint a végső soron meghatározó mozzanat a történelemben: a közvetlen élet termelése és újratermelése. Ez azonban maga is megint kettős jellegű. Egyfelől a létfenntartási eszközöknek, a táplálkozás, ruházkodás, lakás tárgyainak létrehozása, valamint az ehhez szükséges szerszámoké; másfelől magának az embernek a létrehozása, az emberi nem fenntartása.”

Engels így folytatta: „Azokat a társadalmi berendezkedéseket, amelyek közepette egy-egy meghatározott történelmi korszak és egy-egy meghatározott ország emberei élnek, a termelés mindkét fajtája megszabja: egyfelől a munkának, másfelől a családnak a fejlődési foka.”²

Antropológusok későbbi kutatásai nem támasztották alá az utóbbi általánosítást. Úgy tűnik, nincs semmilyen közeli kapcsolat „termelési módok”, „(gazdasági) termelési viszonyok”, „politikai uralmi viszonyok” és „családformák” (azaz az emberi reprodukció viszonyai) között. Mindazonáltal az antropológusok kedvenc területe, a „rokonság tanulmányozása” terméketlenné és teljességgel félrevezetővé válik, ha az antropológus megfeledez az arról, hogy a családi háztartás – amely belülről szemlélve minden rokonsági rendszer magját alkotja – a létfenntartási eszközök előállítására és az emberi nem fenntartására szolgáló társadalmi gépezet.

A „belülről szemlélve” kifejezés rendkívül fontos. A Malinowski óta kialakult szociálintropológiában rejlő alapvető újdonság az, hogy a terepmunkát folytató antropológus az idegen kultúrákat nem kívülről, hanem belülről próbálja megérteni. Nem a távolból, a távcső másik oldala felől tekint a társadalomra, mint ahogyan azt rendszerint a történészek teszik. Az antropológus békaperspektívából szemlélődik. Az általa megfigyelt események és kapcsolatok hálózatában való részleges részvételen keresztül megpróbálja megérteni, milyen érzés a szóban forgó társadalom tagjának lenni. A megértés a legjobb esetben is csak részleges, de az antropológusok állítják, hogy

² Engels 1970. 25. o.

„más emberek” képzeiteibe és motivációiba sokkal jobban belelátnak, mint az egyéb módszerekkel dolgozó tudósok – legyen szó akár természettudósról, akár a humán tudományok művelőjéről.

E könyv olvasóinak legtöbbje bizonyára az általános címkével gyakran egy kalap alá vett – „modern ipari társadalmak” – sokféle jelenlegi változatának valamelyikében nőtt fel. Ezek a „modern” társadalmi rendszerek a családi, szemtől szembeni kapcsolatok mikroszintjén éppoly változatosak, mint a hagyományos szociálintropológia számára adatot szolgáltató „preindusztriális” társadalmak. Az itt következő általánosítások saját tapasztalatamon nyugszanak, melyeket az 1910–1980 közé eső időszakban szereztem a brit társadalom egy meghatározott szektorában. Ha észrevételeim történetesen nem egyeznek az olvasó saját benyomásaival, azért nem kell őket határozottan elutasítania.

Az egyik jellemző, amely megkülönbözteti a „modern ipari” társadalmat a „preindusztriális” társadalomtól, a „pénz” használatának széles körű elterjedése az előbbiben, ahol a „pénz” általános csereeszköz és kincsképző, amely egyaránt használható szolgáltatások honoráriumaként, valamint árucikkek piacról való beszerzésére. Ezzel szemben a „preindusztriális” társadalmakban gyakran létezik egy sor olyan csereeszköz, amelyek különböző társadalmi szférákban keringenek, de semmilyen közvetlen módon nem válthatók át egymásra. Például a Trobriand-szigeteki kulában már említett *mwali* és *bagi* olyan csereeszközök, melyek értéket képviselnek, de az általuk képviselt érték nem pénzbeli, amely közvetlenül átváltható lenne halra, disznóhúsra vagy yamra.

A „modern” rendszerekben a pénz fő funkciója a gazdasági ügyletekben betöltött szerepe. Ám még ebben az esetben is ha a pénz gazdát cserél, részét képezi egy cserének, s így az érintett két individuum közti társadalmi kapcsolat kifejezőjévé válik. Ezeket a kapcsolatokat számos, egymástól jól megkülönböztethető ismérv határozza meg.

Először is ott van az a kérdés, hogy ki kinek mit ad, és mennyit. Általánosságban véve a pénzbeli ajándék átadója a magasabb társadalmi rangú, ha pedig ketten kapnak pénzt, a több pénzt kapó személy számít magasabb rangúnak. A kapitalista rendszerben élők hajlamosak az ilyen megkülönböztetést

nyilvánvalónak tekinteni, ám az eljárás logikája egyáltalán nem nyilvánvaló. A tényt, hogy a menedzser fizetése a gépekkel és a termékekkel közvetlenül kapcsolatban álló üzemi dolgozók fizetésénél nagyságrenddel nagyobb, rendszerint azzal indokolják, hogy a munkakörrel járó „felelősség” miatt jár az extra bér, ám ez csak a „hatalmi hierarchiában elfoglalt státusz” másik megnevezése.

A legtöbb ipari szervezetben azonban a státusz és tekintély hierarchiáját nemcsak a boríték relatív vastagsága jellemzi, hanem azok a megkülönböztetések is, hogy a bért napi, heti, havi vagy éves alapon fizetik-e ki. Itt az általános elv az, hogy akik összegében a legtöbb pénzt kapják, azok kapják a legritkább időközönként, és azok számítanak a hatalmi hierarchiában a legmagasabb poszton elhelyezkedőknek. Évi illetmény – bármelyik rendszerben – jobbnak számít, mint a havibér, ami viszont jobb a hetibérnél, ami pedig még mindig jobb, mint az alkalmilag kifizetett órabér.

Észrevehető, hogy minél nagyobb a fizetések közt eltelt idő, annál hosszabb a cég – az alkalmazottat illető – tartozásának ideje, és ennek megfelelően annál biztosabb az alkalmazott munkaviszonya. Ez összhangban van a korábban említett, a „lekötelezettség” és „kapcsolat” közötti általános összefüggésről vallott nézetemmel.

Mindamellet ha egyszer kikerülünk az ipari kapcsolatok közvetlen hierarchiájából, a pénzfizetés szimbolikus implikációit egyre nehezebb megfejteni. A brit társadalom számos befolyásos pozícióját olyan személyek töltik be, akik hivatali feladatukat bármiféle pénzfizetés nélkül teljesítik. Ilyen helyzetekben a hierarchia tetején rendszerint a fizetetlen hivatali állást betöltők vannak, és ők irányítják kereső alkalmazottaikat.

A mikroszociológia szintjén, amely a családi háztartásokra és a kis helyi társadalmi szervezetekre tereli a figyelmet, ez a minta inkább normálisnak, semmint kivételesnek bizonyul. Az önkéntes munka rendszerint nagyobb presztízzsel jár, mint a fizetett munka.

A marxisták és a feministák hajlanak arra, hogy e jól ismert tényt a kizsákmányolás egy formájának lássák, és a jelenlegi módi szerint nagyon is megvetendő az a *megbecsülés*, ami a fizetetlen háziasszonynak jár. Ez az ügy azonban bonyolult.

Igaz, a jelenlegi brit adószabályok – sok dolgozó nő felháborodására – feltételezik, hogy az átlagos családi háztartás feje,

lévén a kenyérkereső és a család gazdasági ügyeinek kezelője, a férj. Ennek következményeképpen a törvény a háztartást egyetlen társadalmi személynek tekinti, akinek a jogok és kötelességek hierarchiájában elfoglalt helyét az egységesen kezelt pénzügyi műveletek összessége alapján mérik. Bizonyos értelemben annak a háztartásnak a legnagyobb a presztízse, amelyik a legtöbb adót fizeti. De a férj felelős ennek kifizetéséért, és első sorban neki kell azt külső forrásokból megszereznie.

Vannak azonban más helyzetek (és régebben még több ilyen volt), amelyekben a háztartás társadalmi státusát inkább a feleség, mint a férj kiadási/bevételi ügyletei határozzák meg. Ilyen esetekben egyértelműen tiszteletre méltóbb adni, mint kapni. A szolgáltatók alacsonyabb státussal rendelkeznek, mint munkaadóik. Az az asszony, aki vendégeket fogad, tiszteletre méltóbb annál, mint akinek fizetségért kell bérlőket fogadni. E helyzetekben azonban a család fejének feltételezhetően nem a férj tekintendő, hanem az asszony.

Hovatovább, e rendszer érvényes értékei szerint az a feminista asszony, akinek mégis sikerül ügyesen elnyernie, hogy a háztartásban végzett munkáiért fizetséget kapjon, státusát a szolgáltató szintjére szállítaná le. Néhány nő (és néhány antropológus) erre azt mondaná, hogy ez egyszerűen csak nyílttá tenné, amit egyébként a társadalom család „ritusai” ellepleznek. A lényeg azonban az, hogy a modern nyugati társadalomban a családi háztartáson *belül* érvényesülő viszonyok hálózata a cseréügyletek olyan értékelésén alapul, amely néhány tekintetben szögesen ellenkezik a bér alapján álló kapcsolatok kapitalista világát mozgató elvekkel.

Ez volt hát a célja az antropológiától a pénzügyi cserék szociológiája felé tett rövid kitérőmnek. Az olyan társadalomban, amelyben olvasóim többsége is felnőtt, a viselkedési szabályok feltételezik a háztartáson belüli és a háztartást a társadalom többi részével összekötő tevékenységek közötti szigorú megkülönböztetést. Az antropológiai vizsgálat fő területét képező preindusztriális társadalmakban ez a fajta megkülönböztetés vagy nem létezik, vagy az átlagember mindennapi tevékenységének központi részéhez viszonyítva teljesen periferikus.

Ezekben a társadalmakban gyakran előfordul, hogy az egyén minden kívülállót úgy kezel, „mintha” azok valamiféle rokonok

lennének. Ezt már az előző fejezetben is elmondtam, de lehet, hogy nem árt, ha egy konkrét példát is hozok rá.

Hogy ezekben az esetekben mit kell érteni „kívülálló” alatt, az meghatározás kérdése. Az észak-burmai kacsinok, akik között terepmunkám jó részét végeztem, hajlamosak voltak a szónokiasságra. Az egyik legkedveltebb szónoki kezdőformulát, amely nagyjából egyezik a shakespeare-i „Barátok, rómaiak, honfitársaim...” sorokkal, így fordíthatnánk: „Mi, idősebb és fiatalabb fivérek, házasságon keresztül szerzett rokonok, távoli rokonok, egész emberiség...”

A szó, amelyet itt az „emberiség”-gel határoztam meg, a dzsingpó (*jinghpaw*) volt, az a terminus, amelyet a britek által kacsinokként ismert emberek önmaguk meghatározására használnak. A kacsinok természetesen nagyon is tisztában vannak azzal, hogy léteznek másféle emberek is, akik ebben az értelemben véve nem dzsingpók, hanem például burmaiak, kínaiak, indiaiak, brit antropológusok; és hogy a mitológia szerint ezek az emberek mindannyian, a dzsingpókat is beleértve, közös őstől, Ádámtól és Évától származnak. Az ilyen extrém kívülállókat azonban nem tekintik teljesen normális emberi lényeknek. Ugyanakkor egy kacsin számára mindig nyilvánvaló, hogy az az ember, akit ő a dzsingpó kategóriába sorol, valamiféle rokona. Egy alkalommal éppen jelen voltam, amikor a háború hozta szükségben egy kelet-burmai kacsin elvetődött egy otthonától több száz mérföldnyire fekvő kelet-assami kacsin faluba. Az idegent a helyi rokonsági hálózatban néhány óra leforgása alatt elhelyezték, s a rokonságot kölcsönösen elismertnek tekintették.

Mindebből nyilvánvalóan kiderül, hogy a családi magánszférától egészen távol eső területeken mutatkozó adó/kapó kapcsolatok viselkedési szabályai sokkal közelebb állnak azokhoz, amelyeket a modern kapitalista társadalomban élők csak a családi háztartás korlátozott kontextusában tartanak megfelelőnek, mint a már előbb tisztázott, a piactudás szélesebb kontextusában megnyilvánuló hatalmi kapcsolatok viselkedési szabályaihoz. E rendszerekben a pénzfizetéssel honorált munka (ha a pénzfizetés egyáltalán lehetséges) alacsonyabb rendűnek számít, mint az olyan munka, melyet viszonzásként végzett munkával, vagy – gyakran jelentős késéssel adott – nem pénzbeli ajándékokkal, vagy vendéglátással és ételek ajándékozásával ellentételeznek.

Ehhez hasonlóan csak néhány kivételes kapcsolat bír azzal a rövid ideig tartó jelleggel, mely a piaci vásárlást jellemzi. A szokványos kapcsolatokra, tartozzanak azok akár a gazdaság, akár a politika, a jog vagy a vallás területéhez, feltehetően egytől egyig jellemző a maradandóság és az élethosszig tartó időtartam, amelyek a mi nyugati rendszerünkben csak a nemzeti identitásra és a családi hovatartozásra jellemzőek.

Ilyen körülmények között a különböző kapcsolatok kifejezésére használatos rokonsági terminológia, amint az antropológusok ma már el is várják, világos értelmet nyer. Azonban ezen általános mintán belül is számos lehetőség adódik a változatokra.

A mi nyugati rendszerünkben a beavatott/kívülálló, „mi/ők” oppozíció nagyjából megfelel a rokoni és nem rokoni hivatkozási módoknak. Az általunk most vizsgálat tárgyául választott egyszerűbb rendszerekben az általános értelemben vett rokonságot mindent felölelőnek tekintik, azonban itt is létezik a „mi” és „ők”, a belül lévők és a kívülállók közötti megkülönböztetés.

Hogy a megkülönböztetést hogyan állapítják meg, az rendszerenként változó, de általában „mi”, a belül lévők számítunk „valódi” rokonoknak. Rokonok, mivel valamilyen módon közös szubsztanciából származunk, ahogyan azt a *vérrokonság* kifejezés is mutatja. Itt a rokonság kötelékét úgy kezelik, mint az egyén biológiai természetének részét; egész életén keresztül végigkíséri, s az individuumnak nincs választása. Ezzel szemben „ők”-et, a kívülállókat úgy tekintik, mint akik a „mi”-hez sokkal inkább szabadon választhatóan kapcsolódnak. Ők affiniális rokonok, akik házasságon keresztül kapcsolódnak hozzánk. A házasságkötés pedig emberi döntésen alapszik.

Néhány antropológus ezt a megkülönböztetést szakmai nyelvben is alkalmazza. Rokonságról és házasságról, rokonságról és házassági rokonságról írnak, a rokonság fogalmát szigorúan megőrizve a konszangvinikus értelemben vett közös szubsztancián alapuló rokonság számára. És ez néha pontosan fedi is a néprajzi adatokat.

Ahol a „mi” csoportok exogámok, amint az sok esetben van, a „mi”/”ők” megkülönböztetés pontosan megfelel az „azok, akikkel nem házasodhatunk, mert egyazon szubsztanciából valók, mint mi”/”azok, akikkel házasodhatunk, mert nem egy-

azon szubsztanciából valók, mint mi” megkülönböztetésnek. A közös szubsztancia fogalma általában a közös őstől (ez lehet nőnemű is) való leszármazás hitével párosul: egy első apától csak apai ágon (patrilineáris leszármazás), vagy egy első anyától csak anyai ágon (matrilineáris leszármazás).

A kezdet kezdetén a legjobb antropológiai terepmunkák nagy százalékát exogám unilineáris leszármazási csoportokból összetevődő társadalmakban folytatták, s e véletlen folytán sok kézikönyv azt a benyomást kelti, hogy a primitív társadalmakban általános az unilineáris leszármazás, és ennél fogva az (egyazon szubsztancián alapuló) vérrokonság és a házasságon keresztüli rokonság közötti különbség rendes körülmények között világos és egyértelmű. Valójában nem ez a helyzet. Számtalan olyan emberi társadalom működik „kognatikus” rokonsági rendszerekkel, ahol a közös származást mind nő-, mind férfiágon nyilvántartják. Ott tehát „mi”, akik az egyazon szubsztanciából való származást valljuk, semmilyen nyilvánvaló értelemben nem különböztethetjük meg magunkat kizárólag a leszármazás alapján „tőlük”, akikkel nem egy szubsztanciából valók vagyunk.

Ilyen esetekben a „mi” implicit meghatározása mindig magában foglal valami olyan további tényezőt, mint amilyeneket a 110. oldalon említettünk. „Mi” azok vagyunk, akik ezen a helyen élünk, s akiknek ősei emberemlékezet óta itt éltek; vagy „mi” azok vagyunk, akik megélhetésünket ebből az őseink által birtokolt földből szerezzük; vagy „mi” azok vagyunk, akik évenként újra meg újra, egy halom ősi magból megtermeljük az aratnivalót.

Minden hasonló változat ugyanazt az általános gondolatot tartalmazza: „mi”, akik valódi rokonok vagyunk, közös szubsztanciával rendelkezünk a bennünket összefűző, közös ősi múlt következtében; ám ahol a leszármazást mind férfi-, mind nőágon nyilvántartják, a megkülönböztetés azok között, akikkel nem házasodhatnak, mert *valódi* rokonoknak számítanak, és azok között, akikkel házasodhatnak, mert nem számítanak annak, nagyon zavarossá válik. Az ókori Egyiptomban, ahol a feleséget és a lánytestvért jelentő kifejezés megegyezett, és a férfiak gyakran vették feleségül lánytestvéreiket, az itt tárgyalt megkülönböztetés úgy tűnik, végképp semmivé lett.

Ez az oka annak, hogy ebben a könyvben a *rokonság* kifejezést megszokott módon annak tágabb értelmében használom. Ez

magában foglalja a házasság útján szerzett rokonságot is. Ám az olvasónak nem szabad elfelejtenie, hogy még azon társadalmakban is, ahol a rokonsági nyelv mindent áthat, a rokonsági kötelékek nagyon különbözőek lehetnek.

Hasznos lenne ezen a ponton a fejezet utóbbi részének alapjául szolgáló anyagot egy séma segítségével összesíteni. Már kifejtettem azt a korábban felvetett kérdést, miszerint az emberi gondolkodás egyik legalapvetőbb – a társadalmi viselkedést meghatározó – vonása a „mi” és az „ők” *szembeállítás*a. Általánosságban véve, ami a „mi” osztályába tartozókkal szembeni viselkedésben megengedett és elvárt, az vagy határozottan tilos, vagy nem jóváhagyott az „ők” kategóriába tartozókkal szemben, és fordítva. A megengedett/tilos erkölcsi megkülönböztetése tehát kontextustól függő.

A nyugati kapitalista társadalomban a családi háztartás nem egyszerűen a legszűkebb „mi” csoport (l. 121–123. o.), hanem egyben a legfontosabb is az egyén élettörténetében. Ez alighanem teljesen nyilvánvaló. Ám azok, akik ezen az alapon jelentőséget tulajdonítanak „a család” tanulmányozásának, gyakran elsiklanak afelett, hogy az ilyen családi csoportok fejlődési cikluson mennek keresztül. Egy ilyen csoport jellemzően házaspárként alakul meg, a házaspárnak azután gyerekei lesznek, a gyerekek felnőnek, megházasodnak, és saját háztartást alapítanak, s az eredeti háztartás összezsugorodik, végül a halál következtében megszűnik.

Ebből az következik, hogy a (szűkebb értelemben vett) „család” minden egyes fejlődési szakaszában különböző entitást képvisel, sőt – eltekintve a tulajdontól, amelyet az eredeti háztartás tagjai gyermekeikre hagyhatnak – a „mi” csoport az első generáción túl nem őrzi meg kontinuitását. Amint azt mindannyian tudjuk, a házas gyermekek elemi háztartásai valódi rokoni kötelékeken keresztül továbbra is kapcsolódhatnak mind szüleik eredeti, mind pedig házas testvéreik háztartásához, de ez a fennmaradó kötelék nem kötelező érvényű, és a gyakorlatban nagyon változatos lehet.

Azt állítottam, hogy a kapitalizmus körülményei között az alapvető viselkedési szabályok (coding) a pénzhasználaton alapuló cseréhez fűződő attitűdökre vonatkoznak, és a következő páros oppozíciókon keresztül jutnak érvényre:

„mi” / „ők”	
rokonok /	nem rokonok
a kapcsolatok eredendően állandóak, pénzbeli ajándékkal nem semmisíthetők meg	a kapcsolatok eredendően nem állandók, a pénzbeli ajándék rendszerint megszünteti azokat
(vér szerinti) valódi rokonok /	(házasság útján szerzett affiniális rokonok [a szabályok a váláshoz való viszonytól függően változnak; a válás következményeképpen egy nem pénzügyi kapcsolatból pénzügyi kapcsolat alakulhat ki. A házassági rokonok közti (nem házastársi) viszonyokat gyakran tekintik bizonytalannak, és jellemző rájuk a konfliktuskerülő magatartás])

A megfelelő modell, amelyet a preindusztriális, „kezdetleges” társadalmakra jellemzőként mutattam be, a következő:

„mi” / „ők”	
valódi rokonok /	házasság útján szerzett rokonok és lehetséges házasság útján szerzett rokonok
„azok, akikkel nem házasodhatunk” /	„azok, akikkel házasodhatunk”
a kapcsolat eredendően állandó; nincs szükség az ajándékkal való megerősítésre	a kapcsolat eredendően nem állandó; ajándékcserével kell megerősíteni (pl. „menyasszonyváltás”, „hozomány”)

A valódi rokonok közti kapcsolat „állandóság”-ával mindkét modellben arra a tényre utalok, hogy ha két ember valódi rokonnak tekinti egymást, rokonságuk rejtett formában akkor is fennmarad, ha éveken keresztül egyszer sem találkoznak. De ha az ilyen kapcsolatokban rejlő jogokat és kötelességeket aktiválni akarják, szükség lesz az ajándékok cseréjére, ám az ajándékozás természete nagyon különbözni fog attól a fajtától, amely a jobb

oldali oszlopokban szereplő, nem állandó kapcsolatokat érvényessé teszi.

A valódi rokonok, akik *állandó* kapcsolatban állnak, közös státusukat kölcsönösen olyan nem tartós (azaz *nem állandó*) ajándékokkal aktiválják, mint például a munka, élelem, ital, vendéglátás. Az affiniális rokonok (a kezdetleges társadalmakban) és a nem rokonok (a kapitalista társadalmakban) – akik között *nincs állandó* kapcsolat – közös státusukat aktiválhatják nagyon hasonló típusú mulandó ajándékokkal, de ugyanakkor ezeken kívül tartós (*állandó*) ajándékokat is cserélnek, mint például nőket, rabszolgákat, élő állatokat, vagyontárgyakat, és a kapitalista társadalmakban pénzt.

Ez az alapvető logikája a kula típusú aszimmetrikus, körkörös irányú csererendszereknek is, amely Malinowskit olyannyira zavarba ejtette, s amelyet az *általánosított* csere kapcsán már említettem. Malinowski felismerte, hogy a kulában részt vevő partnereket, legalábbis részben, mintha anyagi motivációk vezetnék. Cseréltek egymás között olyan nem tartós termékeket, amelyeket a közönséges cserekereskedelem elvei szerint kölcsönösen értékesnek tekintettek. A kula maga azonban egyszerűen csak azonosítható értéktárgyakat vitt körbe-körbe anélkül, hogy anyagi szempontból bárkit is előnyhöz juttatott volna.

Valójában a kulában az értékek cseréje ennél sokkal többet takar, de annak magyarázata, hogy ez miként érvényesül, a melanéz etnográfia hosszas taglalását igényelné, mely ezúttal nem lehetséges. Inkább egy általánosabb kérdést fogalmazok meg. Annak cseréje, amit Engels a „közvetlen élet”-nek nevez – élelem és ruházat, hasznos szerszámok, a jövőendő anyákat jelentő nők –, inkább „barátok”, semmint „ellenségek” között megy végbe. A valódi rokonok nem feltétlenül szeretik egymást, de mindig feltételezhető, hogy barátok, egészen addig, míg nyíltan ki nem derül, hogy ellenségek. Ezzel szemben a nem rokonokról és a házasság útján szerzett rokonokról feltételezhetjük, hogy ellenségek, egészen addig, míg ki nem derül róluk, hogy barátok. Nagyon sok törzsi társadalomban nyilvánvaló e tény. Adatközlők számos alkalommal mondták már etnográfusoknak: „Mi ellenségeinkkel házasodunk.”

Akár fordítva is mondhatnánk, a házasság útján szerzett rokonok csak addig maradnak barátok, amíg rokonok is; inkább

politikai szövetség köti össze őket, semmint közös szubsztancia, és ha az érintett felek meg kívánják tartani e szövetséget, újra és újra meg kell erősíteniük azt – a látható és azonosítható – tartós értékek cseréjével.

Megfogalmazok egy másik általános kérdést is. Mivel a szociálintropológusok eleve feltételezik (gyakran tévesen), hogy a valódi rokonok és a házasság útján szerzett rokonok közti megkülönböztetés központi jelentőségű, arra számítanak, hogy az affiniális rokonok közti helyes viselkedés a valódi rokonok közti viselkedés egyféle szabályos ellentettje lesz.

Álljon itt egy példa erre, amelyet én magam figyeltem meg Ceylon középső, északi részén lakó parasztok között. A fiútestvéreket mindig a báty/öcs megkülönböztetés alapján sorolták be, kapcsolatuk egyenlőtlen és korlátozott volt; ugyanakkor a sógorok egymást egyenlőkként kezelték és viccelődő bizalmasság fűzte össze őket.

Könyvem legtöbb olvasója azonban olyan társadalomban nőtt fel, amelyben a fentihez hasonló fő megkülönböztetést a rokon és a nem rokon között teszik, s amelyben feltételezik, vagy még inkább elvárják, hogy a rokoni kapcsolatok élesen elhatárolódjanak a nem rokoni szférától. Az atyafiság-pártolást, habár széles körben elterjedt, hivatalosan a közösségi erkölcs ellen elkövetett bűnnek tekintik. Így az olvasó talán úgy érzi, hogy a rokonságról és az affiniális kapcsolatokról folytatott eszmefuttatás jöllehet érvényes az ausztrál bennszülöttek vagy a melanéziai Trobriand-szigetekiek társadalmi életére, mindazonáltal kevésbé releváns a mi életünkben, hiszen mi olyan társadalmi kontextusban élünk, amelyben a házasságon keresztüli rokonság általában véve csekély jelentőséggel bír, a családi háztartáson kívüli társadalmi kapcsolatok nagy része pedig egészen másképp kódolt. E fejezet során azonban mind ez idáig ennek az ellenkezőjét bizonygattam.

A kapitalista társadalom bér munkán és pénzen alapuló gazdasága azt a benyomást kelti, hogy a kapcsolatok ebben a rendszerben teljesen eltérnek a „kezdetlegesebb” rendszerekben találhatóktól. A szociológiai gondolkodásban e megkülönböztetésnek régóta hagyománya van. Henry Maine ragaszkodása ahhoz, hogy a korai, rokonságon alapuló társadalmak *státus*-kapcsolatai élesen elkülönülnek a „modern”

társadalmak szerződés-kapcsolataitól, visszanyúlik az 1860-as évekig.³

Tocqueville az amerikai demokrácia individualizmusának következményeit magyarázva már korábban hasonló megjegyzést tett: „Az arisztokrácia a paraszttól a királyig a közösség valamennyi tagját egyetlen láncra fűzte össze; a demokrácia elszakítja ezt a láncot, és minden egyes szemet szétválaszt...”⁴ Hasonlóképp Marx azt állította, hogy a kapitalista rendszerben a bérmunka elidegeníti a munkást a saját munkájával megtermelt javaktól, s mindkettőjüket a piaci áru státusának szintjére szorítja le.

A kapitalista társadalom azonban cseppet sem olyan darabokra hullott és individualista, ahogyan azt mind csodálói, mind pedig becsmérői hinni szeretnék. A gyakorlatban az egyenlőségre törekvő egyén mindig egy jól meghatározott hierarchián belül foglal helyet, és ezt a pozíciót mindig kifejezi a másokkal szembeni viselkedése és az, ahogyan mások válaszként reagálnak. A „nyelv”, amely kifejezi helyzetét, csak annyiban különleges, hogy társadalmi indikátorként pénzt használ, míg a más gazdasági rendszerek megfelelő szimbolikája esetleg valami egészen mást alkalmaz.

Mint angol, a fölémből rendelt politikai hatalomnak való alávetettségemet kifejezem azáltal, hogy jövedelmem bizonyos hányadát kifizetem a megfelelő hivatalnoknak. Amikor egy kacsin családfő az általa megölt összes állat jobb hátsó lábából ajándékot készít a helyi főnöknek, ugyanezt teszi.

A tény, hogy a kapitalista társadalomban a pénz mindenféle cserehelyzetben használható, megtévesztő előnyhöz juttatja azt más csereeszközökhöz képest. A hivatásos közgazdászok szemében a cserekereskedelem primitív, a pénzhasználat pedig fejlett. Ez igaz is lehet abban az esetben, ha a kereskedelmi hatékonyságról van szó. Ám ha a pénzfizetés arra szolgál, hogy egy kapcsolat minőségét fejezze ki, a szimbolikus lehetőségek meglehetősen korlátozottak. Fizethetsz pénzt, vagy nem fizethetsz, fizethetsz többet vagy kevesebbet, fizethetsz gyakrabban vagy ritkábban. Körülbelül ez minden. És ez az egyik oka annak, hogy a mai Nagy-Britanniában a munkához kapcsolódó

³ Maine 1861; 1988. 127. o.

⁴ Idézi Dumont 1966, az 1970-es kiadás 18. oldalán.

„járulékos juttatások”, amelyeket pénz helyett inkább például vállalati kocsi használatának formájában fizetnek ki, sokszor jobban érdeklik az érintett személyt, mint a pénzbeli fizetés pontos összege. A járulékos juttatás látható, státust biztosít, megkülönböztet. A pénzbeli fizetés csak elhelyez valahol a „kenyérkereső” általános kategória valamelyik alosztályában. És ki vágyik erre?

Azon cserék esetében azonban, amelyekkel a terepmunkát folytató antropológus találkozik, a lehetőségek sokkal szélesebb körűek. Az ajándékozás sokkal többet „mondhat”, és sokkal pontosabban. Ételt adok önnek. De miféle ételt? Főttet, vagy nem főttet? Húst, vagy nem húst? Bivaly-, sertés- vagy csirkehúst? Ha bivalyhúst, akkor az az állat melyik részéből való? A combjából? A nyakából? Az oldalából? A májából? És így tovább *ad infinitum*. Mire befejeztem a kacsinok között folytatott terepmunkámat, elég volt passzív szemlélőként részt vennem egy állatáldozaton, és megfigyelnem, hogy az áldozati húst hogyan osztották szét a résztvevők között, azonnal a legapróbb részletekig megismertem a körülbelül harminc, talán valamivel több főt kitevő társaság összes jelen lévő tagjának egymás közti viszonyát, valamint a közöttük lévő hierarchiát.

De megint csak abba a nehézségbe ütközöm, amelyre az előző fejezet végén is felhívtam a figyelmet, amikor Christine Hughes találó kifejezését idéztem, miszerint az antropológus munkája az értelem kiszűrése a részletes adatok „zavaros halmozata”-ból. A részletes adatok rengeteg helyet foglalnak el, így nem lehet őket bemutatni egy ekkora kötetben; mégis, ezek nélkül a szociálandropológusok elméletgyártása elcsépeltnak és nyilvánvalónak, vagy egész egyszerűen kérkedőnek tűnne. Mégis, meggyőzni önöket arról, hogy az előző bekezdésben kifejtett állításom igazolható, legalább olyan hosszú monográfiát igényelne, mint a *Political Systems of Highland Burma*, amely teljes egészében a kacsinoknak szentelt terjedelmes, tárgyunkhoz tartozó mű.

És most hogyan tovább? Biztos vagyok benne, hogy az elméletek „illusztrálására” használt néprajzi töredékek gyakran nagyon félrevezetőek. Most azonban ki kell fejtenem azt a kérdést (több másikkal együtt), miszerint a részletek számítanak. Így hát a következő fejezetben meglehetősen sok részlettel fognak megismerkedni.

6. HÁZASSÁG, A GYERMEK TÖRVÉNYESSÉGE, SZÖVETSÉG

Most elég kínos helyzetben vagyok. Mindeddig nem győztem bizonygatni, hogy a szokásos cselekvés csak úgy nyer értelmet, ha azt kontextusban vizsgáljuk, mintegy a háttérrel szembeállítva. Egy darabig képes voltam szemléltetni e témát azzal, hogy megpróbáltam a figyelmet az olyan, valószínűleg olvasóim előtt is ismeretes ellentétekre terelni, mint amilyen például a pénzbeli és nem pénzbeli cserék különbsége a modern nyugati társadalmakban.

Ugyanakkor folyton hangsúlyozom, hogy a szociálintropológia és kulturális antropológia tárgya a világszerte szokásos viselkedés végtelen változatossága. E változatosság azért érdekes, mert az emberi lények kreatív eredetiségéről tanúskodik.

Az embereknek mindenütt elő kell állítaniuk, majd reprodukálniuk kell mind önmagukat, mind létfenntartásuk eszközeit, s meg kell találniuk az egymással való kommunikáció módját is, nemcsak a nyelvben, hanem a – kapcsolatokat kifejező – reciprocitásba épült kódokon keresztül is. Az emberi lények bámulatba ejtő sajátossága az – mely az állatoktól megkülönbözteti őket –, amilyen változatos módon e célokat eléri. Mindazonáltal az előttem álló nehézség nem egyszerűen abban rejlik, hogy megmutassam: ez a helyzet, hanem inkább annak megmutatásában, hogy tulajdonképpen mi is a helyzet.

Ami engem mint szociálintropológust érdekel, nem pusztán az, hogy az emberi lények milyen sokféle, váratlan módon képesek viselkedni, hanem az is, hogy a viselkedésbeli különbségek rendje szintén változatos. Érdeklődésem középpontjában éppen ezen minták folytonosságai és változatai állnak, lévén, hogy sokkal inkább ezek, mint a társadalmi viselkedés felszíni formái hordozzák a jelentést.

Amint az kiderül, nemcsak hogy egészen különböző szertartásos viselkedésekbe kódolva találunk hasonló „jelentéseket”, hanem még a felszínen hasonló viselkedések is lehetnek oly módon kódolva, hogy egészen különböző dolgokat „közöl-

nek". Ez bizonyosságot tesz az emberi képzelet erejéről, ám egyáltalán nem könnyű ezt egy ilyen terjedelmű könyvben bemutatni.

Hadd próbáljam megmagyarázni, mit akarok ezzel mondani. Először is az emberi viselkedés egyszerre hivatott „megcselekedni” és „közölni” dolgokat.

A dolgok „megcselekvés”-ét úgy értem, hogy az megváltoztatja a világ állapotát; ez többé-kevésbé megegyezik azzal, amire Engels gondolt a termelés és újratermeléssel kapcsolatban. Engels azonban megfeledkezett arról, hogy az emberi termelőtevékenység nem korlátozódik a létfenntartás eszközeinek és a hozzá tartozó szerszámoknak az előállítására, valamint az emberi nem fenntartására. Ott van ezenkívül a társadalmi világ új társadalmi kapcsolatok létrehozásán keresztül történő megváltoztatásának döntő jelentőségű tevékenysége. Ez a könyv a „megcselekvő” viselkedés eme leglényegesebb módját taglalja.

Dolgok „közlése” alatt nem egyszerűen azt értem, hogy az emberek beszélnek arról, amit tesznek, hanem hogy egész társadalmi viselkedésük „kódolva” van, mely ezáltal „elmondja”, hogy az adott társadalmi helyzet milyen, és az egyén hol helyezkedik el benne. Az eddig tárgyaltak nagy része kapcsolatban van az ilyen jellegű „elmondás”-sal, ám szándékosan kerültem a szemiotikai (jeltudományi) szakterminusok bevezetését, és emiatt most nehézségekbe ütközöm, lévén hogy a szociálintropológiai beszédmód szokásos szóhasználata igen pontatlan.

A szociálintropológusok meglehetősen kevés olyan szak kifejezést használnak, amely nem tartozik a gyermekkoruk óta megszokott rendes társalgási nyelvhez. Ebből levonhatjuk azt a következtetést, hogy amikor az érintett szerzők egy idegen, egzotikus társadalmi rendszer intézményeinek leírásához fognak, saját társadalmukat tekintik a szabályosság modelljének. A saját társadalmuk kontextusából származó szavak használatával azt sugallják, hogy társadalmuk intézményeit valamiféle kiváltságos egyetemesség jellemzi.

Az ilyen hozzáállás egy kirívó példáját nyújtotta az az 1950-es évek első felében lezajlott tudományos vita, amely akörül folyt, hogy az angol „család” és „házasság” szavak vajon „egyetemes” emberi intézményeket képviselnek-e.

Azok, akik az egyetemesség kérdésére pozitív választ adtak, mintha a következő, alapvetően funkcionalista állításokon nyugvó gondolatmenet révén jutottak volna álláspontjukhoz:

1. Az emberi társadalmakban a gyerekekről, ha életben maradnak és felnőnek, legalább serdülő korukig felnőtteknek kell gondoskodniuk.

2. E biológiai szükségszerűség miatt minden társadalomnak rendelkeznie kell olyan szabályokkal, amelyek biztosítják, hogy a fiatal gyermekek egy rájuk gondot viselő családi egység törvényes tagjai legyenek. A törvényes helyzet arra kötelezi a család tagjait, hogy a gyermeknek gondját viseljék. A házasság intézménye hozza létre a törvényes helyzetet.

3. Rendes körülmények között – a főbb angol nyelvű társadalmakban – ezt a gondoskodó környezetet a családi háztartás biztosítja, amelynek magját a házas szülőkből és gyermekeiből álló elemi család tagjai alkotják. (Ez az ideális modell nem felel meg a tényeknek. Amint az mindannyiunk előtt ismeretes, a nyugati társadalmakban rengeteg gyermek nevelkedik olyan családi háztartásban, amely egyáltalán nem rendelkezik ilyen végletekig leegyszerűsített szerkezettel. Ezt az ellentmondást azonban nem említették a vita során.)

4. A vita abból a feltételezésből indult ki, hogy a „család” szó ilyen korlátozott jelentéssel bír. Tulajdonképpen azt állították, hogy mivel „a család” intézménye (ebben az értelemben) hasznos funkciót tölt be, így egyben szükségszerű is.

A vita nagy része valójában a házasság – biológiai értelemben vett – szülőkből és törvényes gyermekeiből álló elemi család feltételezett egyetemességéről folyt. Mindazonáltal amikor az egyetemesség mellett voksolók számára nehézséget okozott a néprajzi adatokkal való bizonyítás, úgy próbálták megkerülni a problémát, hogy a „család” szót egészen más értelemben kezdték használni. Ezzel egy időben olyan mindent felölelő, végtelenül bonyolult „házasság-definíciókat” állítottak elő, amelynek egyetlen célja annak biztosítása volt, hogy, néprajzi adatok ide vagy oda, minden körülmények között létezzen olyan intézmény, amelyet az antropológus jogosan címkézhet „házasság”-nak.

Ez nem szörszálhasogatás. Minden antropológust komolyan foglalkoztat, hogy megismerje, mi az – ha egyáltalán létezik olyan –, ami egyetemesen érvényes az emberi társadalomra. Biológiai szempontból minden ember nagyon hasonló: hasonlóak a biológiai szükségleteik, amelyeket a társadalom intézményes berendezkedésével valahogyan ki kell elégíteni. Ez azonban

nem jelenti azt, hogy egy adott társadalom adott intézményes berendezkedése (tudniillik az, amely a mai angol nyelv használatának normális kontextusát jelenti) mintául szolgálhat az összes többihez. Az ember társadalmi intézményeinek formáját a funkcionális alkalmasság nem olyan formában határozza meg, ahogyan azt Malinowski és Radcliffe-Brown láthatóan hitte.

Érvelésem – mely néhány tekintetben emlékeztet Marxéra – legfőbb értelme az, hogy nem az egyes intézményes berendezkedési formák a *meghatározottak*, hanem a személyközi kapcsolatok rendszerének néhány alapvető mintája. Bármely gazdasági rendszeren belül ugyanazon mintákat találhatjuk meg sok különböző társadalmi kontextusban, sok különböző intézményen belül. Ezért van, hogy a szokásos viselkedések egyaránt értelmesnek tűnnek mind a résztvevők, mind az antropológus megfigyelő számára. De a minta és a forma viszonya problematikus, és én éppen ezt találok érdekesnek.

Ebből az következik, hogy minden antropológus, aki kiválaszt magának egy fogalmi kategóriát anyanyelvéből, mint pl. incestus, házasság, család, mítosz, vallás, és ezután az ilyen címkék alatt összegyűjtött intézmények kultúráközi tanulmányozásába fog, az összes komoly figyelmet érdemlő kérdést megválaszoltnak tekinti.

E fejezet látszólag mégis éppen ilyen, a „házassági” intézmények összehasonlító tanulmányának tűnik. A látszat azonban csal.

Először is csak nagyon kevés, nem véletlenszerűen kiválasztott példát veszek figyelembe, ezek közül is csak négyet részletezek. Másodszor, bár igaz, hogy az általam taglalt intézményeket „házasság”-ként írta le az idevonatkozó irodalom, okfejtésem lényege éppen abban áll, hogy e tény félrevezető. Lehetséges, hogy nagyon tágan, a család hasonlóság értelmében az alábbiak mind ugyanazon általános típusba tartozó intézmények. A hasonlóság, mint olyan, részben a forma, részben a funkció kérdése, részben pedig azé, hogy szimbolikusan mit „közölnek” és hogyan. De elképzelésem lényege az, hogy nem létezik egyetlen olyan kultúráközi mátrix, amelybe e számos „házassági” intézmény mindegyike beleilleszthető lenne.

Az intézményeket nem lehet elemekre bontani, a *Néprajzi atlasz*hoz hasonló statisztikai táblák nyersanyagává tenni. Min-

den egyes minta csak saját szélesebb kontextusában bír jelentéssel. Mindazonáltal elmondhatom, hogy számos, össze nem vethető és további kiegészítésre szoruló „példával” képes voltam kimutatni a társadalmi kapcsolatokat összekovácsoló folyamat néhány tényezőjét, melyek általánosabb érdeklődésre tartanak számot.

S ugyanezt mondhatnám el a „család” szóról. Az én véleményem szerint is magától értetődő, hogy minden olyan életképes emberi társadalomnak, amely szaporodáson keresztül akarja fenntartani magát (valami egyéb utánpótlási formával szemben), szükségszerűen intézményesítenie kell a gyermeknevelésre alkalmas környezet kialakításának néhány eszközét. Azonban hiba lenne feltételezni, hogy mindennek olyan családi szerveződéseket kell maga után vonnia, mint amilyeneket egy átlagos, a mai angol köznyelvet beszélő egyén a „házasság” és „család” címke alatt ismerne fel.

Valójában az, amit ma az angol „család” szó megszokott és alapvető jelentésének tekintenek, távol esik attól a jelentéstől, amelyet korábban hordozott, amikor még más volt az angol társadalom gazdasági bázisa.

A római *familia*, háztartás, egyfajta társaság volt, amelynek tagjai a háztartás feje, a *pater familias* szolgálai (*familus* = szolgálta) voltak. Ez semmilyen biológiai értelemben véve nem volt rokonsági csoport. A 19. század előtt az angol „család” szót ilyen módon használták az egyes háztartás tagjainak, különösen a szolgák megjelölésére, akiknek száma a gazdagabb társadalmi osztályok esetében jóval meghaladta a szülők és a gyermekek által alkotott szűkebb rokonsági csoport tagjainak létszámát.

Egy másik szóhasználat szerint, amely legalább a 17. századig nyúlik vissza, a „család” laza vérrokoni és házasság útján szerzett kapcsolatok által összefűzött rokonok szétszóró csoportja, amely azonban nem feltétlenül kapcsolódik egyetlen háztartáshoz sem. Megint csak más esetekben a házassági kapcsolatok nem tartoznak a szó jelentéskörébe. A család így azokból áll, akik egy közös őstől származnak vagy tőle származónak vallják magukat. Ez utóbbi meghatározás szerint a család magában foglalhatja a leszármazási csoport különböző, unilineáris és olyan egyéb formáit, amelyek csak később kerültek az antropológiai szakkifejezések közé, mint pl. ágazat, patrilineáris ágazat, matrilineáris ágazat, személynként különböző, ego-köz-

pontú bilaterális rokonság (*personal kindred*), bilaterális ágazat (*ramage*) stb.

Kifejezetten úgy tűnik, mintha egészen mostanáig szokatlannak számított volna az, hogy a „család” szó egyszerűen csak a biológiai szülőkből és gyermekükből álló elemi családot jelentse. Az angolok még ma is számos különböző értelemben használják a szót. Például „a család tagjai”, akik egy temetési szertartáson összegyűlnek, mindenféle módon kapcsolódhattak az elhunythoz, de nem valószínű, hogy a csoport egésze egy bizonyos háztartáshoz vagy egy bizonyos házaspárhoz lenne köthető.

Mindezen változatokat figyelembe véve majdnem közhelynek számít azt mondani, hogy családok minden típusú emberi társadalomban léteznek. De ez egy teljesen érdektelen kijelentés. Így hát térjünk vissza a *házasság*hoz.

A hétköznapi angolban a „házasság” szó legalább négy különböző, ám egymást átfedő jelentésben használatos:

1. Egyrészt a „férj” és a „feleség”, másrészt a „feleség férje” és a „feleség gyermeke” közti kölcsönös törvényes jogok és kötelességek. A házasság ennél fogva biztosítja a nő gyermekének a társadalomban elfoglalt törvényes helyét.

2. Azok a gyakorlati szerveződések, amelyek által a férj, a feleség és a gyermekek együttesen egy háztartást alkotnak. Például, a „felbontották a házasságukat” kifejezés inkább a háztartást alkotó csoport dezintegrációjára utal, semmint a szerződéses kapcsolat váláson keresztül történő megszüntetésére.

3. A szertartás (esküvő), mely által a férj és a feleség legelőször is törvény által érvényesített szerződéses kapcsolatba kerül.

4. A szövetség kapcsolata, amely a férj és a feleség személyében a házasság útján összekapcsolt két „család”-ot összeköti. Manapság az angolok hajlamosak háttérbe szorítani a házasság révén létrejött kapcsolatok jelentőségét, mégis a „jó házasságot kötött” kifejezés valószínűleg inkább a férj közvetlen rokonságának társadalmi és anyagi helyzetére utal, mint maga a férj személyes jó tulajdonságaira.

A házasság modern angol fogalmának ilyen különböző oldalai így vagy úgy fel fognak merülni a legtöbb később említendő kultúráközi példában, habár némely forma meglepő lehet. Mindenekelőtt azonban tekintetbe kell vennünk az angol háza-

sodási szokások egy másik vonását, amelyet mostanság másodrendűnek tekintenek, bár a múltban központi jelentőséggel bírt. Egy házasság kezdete majdnem mindig alkalmat szolgáltat értékek – nászajándékok, hozomány, jelképes ajándékok formájában történő – átruházására.

Az átruházott dolgoknak, valamint annak, hogy ki kinek mit ad, nagyon sokféle változata létezik. Egyes cikkek meglehetősen sablonosak, és inkább szimbolikus, semmint gazdasági értékkel rendelkeznek; ilyen például a mai angol szokásban a jegygyűrű. Amint azonban azt már korábban is láttuk, annak ténye, hogy egy ajándék (mint szimbólum) kifejez egy bizonyos kapcsolatot, nem feltétlenül utal arra, az érintett felek számára nincs is nagy gazdasági súlya.

Így sok afrikai „házassági” intézményben a hagyományos forma szerint a férj és rokonsága tekintélyes összegre rúgó marhával fizetett a menyasszony férfi rokonainak. A fizetség szimbolikusan kifejezte a házasság törvényességét és az annak tulajdonított értéket. Minél nagyobb volt a fizetség, annál nagyobb volt a menyasszonynak járó tisztelet.

Ebből a szempontból a fizetség megfelelő megnevezése Evans-Pritchard kifejezésével a „menyasszonyváltság” (bride-wealth). Az érintett társadalmakban a marha egyben a gazdasági tőke fő formája is volt, s a fizetség a kifizetői számára költséget jelentett. Ebből a szempontból itt a „feleség ára” kifejezés, angolban az ismertebb „brideprice” használata látszik megfelelőnek. Ugyanakkor ez is nagyon félrevezető lehet. A keresztény misszionáriusok egy időben megpróbálták a menyasszonyváltságot törvény által betiltatni, arra hivatkozva, hogy az efféle fizetségek a menyasszonyt rabszolga státusba süllyesztk.

Azok, akik már megemésztették az előző fejezetbe foglalt gondolataimat, látni fogják, hogy ennek éppen az ellenkezőjéről van szó. Az ingóságához tartozó rabszolga olyan emberi lény, akinek státusa a piaci áru szintjére van lefokozva. Az árat egyszer s mindenkorra kifizetik, a tulajdon átruházódik, s az új tulajdonos nincs tartós kapcsolatban az előzővel. A rabszolgára jellemző, hogy nincsenek olyan ismert rokonai, akik a rokonság révén folytatólagos jogokkal és kötelességekkel rendelkeznek irányában. A menyasszony státusa azonban ezzel ellenkező.

A menyasszonyváltás révén létrejött afrikai „házasság” tartós kapcsolatot teremt egyik oldalról a férj és rokonsága, másik oldalról a menyasszony és rokonsága között. Nagyon ritka az az eset, hogy a menyasszonyváltást egyben kifizetik. Általában ez részletekben történik, s a fizetések között eltelt időben az érintett felek kölcsönösen megvendégelik és megajándékozzák egymást. A tartós kapcsolatot úgy tekintik, mint állandó adósságot, és ezt a házasság időtartama alatt időről időre folyamatos ajándékozással nyilvánítják ki.

Mint ahogyan azt az ajándékcsere vonatkozó általánosabb érvelés során tettük, az ügylet két aspektusát, a gazdasági és a szimbolikus aspektust itt is külön kell választanunk. Szimbolikus szempontból valójában nem sokat számít, hogy a házasságban az értékek milyen irányban áramlanak. Lévi-Strauss tétele – miszerint a házasság mindig férfiak csoportjai között kialakult szerződéses megegyezés, illetve a házasságban szereplő fő értéktárgy mindig maga a menyasszony – azt jelenti, hogy az egyensúly érdekében az egyéb értékeknek, pl. marha, ékszerek, pénz, rituális tárgyak, mind a feleséget befogadóktól kellene a feleségadók felé áramlaniuk. Ezt a mintát azonban nem mindig igazolják a néprajzi adatok.

Vannak olyan esetek, amelyekben a házasságot kísérő értéktárgyak – gazdasági szempontból – inkább azt jelképezik, hogy a férjet vásárolták meg, semmint a menyasszonyt, s a világ sok más részében is megtalálható általános európai minta szerint, a fő fizetség a menyasszony „hozománya”, egy halom vagyontárgy, amelyet saját rokonságától származó örökségeként magával visz a házasságba. Az ilyen minták egyik fontos változója az, hogy a kelengyetárgyak milyen mértékben maradnak kizárólag a menyasszony és az ő örökösei tulajdonában, vagy válnak a családi közös vagyon részévé, amelyet a férj felhasználhat. Sok ilyen rendszerben a helyi közösség előtt nyilvánosságra hozzák az ajándék nagyságát, s itt is, minél nagyobb az ajándék, annál nagyobb a menyasszonyt megillető tisztelet.

Nézzünk még egy további általános kérdést, mielőtt még az egyes példákat vennénk! Az antropológiai irodalomban fellelhető számos zűrzavar a biológiai és a társadalmilag elismert kapcsolatok közötti megfelelő különbségtétel elmulasztásából fakad. A szabvány antropológiai tankönyvek rendszerint a következő formula valamelyik változatát alkalmazzák: „A házasság

ság egy férfi és egy nő között létrejövő egyesülés, amelyben a nő gyermekeit a két fél közös törvényes leszármazottainak tekintik.”¹ Nyilvánvaló, hogy az ilyen meghatározás még a hétköznapi angol szóhasználat kontextusában is hibás. Nagyon sok angol házasság természetlen, ám ez nem érvényteleníti a házasságot. Hovatovább a házastársak akár nemzőképesek, akár nem, adoptálhatnak gyermekeket, akik egyik félnek sem biológiai értelemben vett leszármazottai, és ezeket a gyerekeket is „mindkét szülő törvényes utódai”-nak tekintik.

Amint azt látni fogjuk, az efféle meghatározások nehezen alkalmazhatók azon intézményekre, amelyeket most be fogok mutatni. Legtöbb esetben azért lesz ellentmondás, mert a „törvényesség” (egy társadalmi fogalom) nem kötődik ahhoz a kérdéshez, hogy ki is a gyermek biológiai apja.

Az örökbefogadás lehetőségére vonatkozó szabályok rendkívül változatosak. Néhány társadalom ragaszkodik ahhoz, hogy az egyetlen valódi kapcsolat szülő és gyermek között a biológiai alapú kapcsolat lehet. Az ilyen rendszerek azonban kivételesek. Azt feltételezni, ahogyan Lévi-Strauss és mások is tették, hogy az *exogámia* – „azok, akikkel nem házasodhatunk” – törvényei és az *incestus* – „azok, akikkel nem folytathatunk szexuális viszonyt” – törvényei közvetlenül összeillenek úgy, hogy az egyikféle szabály magyarázatul szolgál a másikra, néprajzi tévedés. Jól ismert első példám számos más, korábban tárgyalt kérdéssel együtt erre is például szolgál. Mostantól kezdve a „házasság” kifejezést egyszerűen az éppen vitatott intézmény megnevezésére fogom használni, anélkül, hogy előzetesen megítélném, vajon a különféle így bemutatott „házasság”-ok beilleszthetők-e egyetlen logikai osztályba.

1. eset: A nuerek (Dél-Szudán)²

A nuerek transzhumáló marhatartók. Szegmentáris patrilineáris ágazatokba szerveződnek. A házassági szerződés magában foglalja, hogy a menyasszonyért a férj a menyasszony leg-

¹ Ez a meghatározás a *Notes and Queries in Anthropology* 1951-es kiadásában jelent meg. Valószínűleg Radcliffe-Browntól származik.

² Lásd főként Evans-Pritchard 1940, 1951, 1956.

közelebbi férfi rokonának marhát ad (bridecattle). A marha átadása alapján a nő biológiai leszármazottait megszokott módon inkább a férj, mint a nő apja leszármazási csoportja tagjának ítélik; a marhában való fizetség törvényesíti a gyermekeket, az együttélés önmagában nem.

Rendesen a férj életben lévő férfi, aki egyszerre a marha eredeti tulajdonosa és a nő gyermekeinek valódi biológiai apja (*genitor*), de kivételes körülmények között a lakodalom során átadott marha származhat elhunyt vőlegénytől vagy női tulajdonostól. Mindkét esetben a marha eredeti tulajdonosát tekintik a fiatalasszony gyermekei „apjának”. A *genitor* kiléte ilyen esetekben kevés jelentőséggel bír.

Az az egyezség, hogy a házasságkötése előtt elhalálozott fiatalember mégis megházasodhat és utódai lesznek (feltéve, ha ő volt a marha tulajdonosa), meglehetősen hasonlít a *levirátus* bibliai intézményére, azonban az a megoldás, amely megengedi egy nőnek, hogy törvényes „apa” legyen, első pillantásra már különösebbnek tűnik. Mindazonáltal tökéletesen logikus.

A nuerek jogi feltevése szerint csak férfi lehet marhatulajdonos. Ha egy férfi azonban közvetlen fiági örökösök nélkül hal meg, marháját egyik lánya öröklí. Ez a marhatulajdonos lány szociológiai férfi. Elvehet (el kell vennie) egy nőt feleségül, hogy fenntartsa elhunyt apja ágazatát. A feleség (akit a szokásos módon lakodalmi marhával vesz el) együtt él egy előre meg nem határozott kívülállóval, de ha teherbe esik, a *genitor* semmiféle törvényes befolyással nem rendelkezik a születendő gyermekkel szemben. A gyermek törvényes apja az a nő, aki az anya lakodalmi marháját adta.

E példával a legfontosabb célom az volt, hogy megmutassam, a társadalmi szerepek, amelyeket az angolul beszélők rendszeren ugyanazoh egyed különböző megnevezéseinek vélnének, mint pl. „apa”, „férj”, „az anya gyermekének nemzője”, nemcsak hogy megkülönböztethetők, hanem ráadásul eléggé váratlan megoszlást mutathatnak. A rendszeren felcserélhetőnek hitt szerepek megoszthatóságát illusztrálja második példám, a klasszikus néprajz egy másik részlete is.

2. eset: A „tradicionális” najarok (Kerala állam, Dél-India)³

Kerala állam középső részén a najarok alkotják a legfőbb földműves kasztot. Jelenlegi házassági gyakorlatuk nem sokban tér el szomszédaikétól, bár meglehetősen változatosság mutatkozik a közösség egyes szekciói között. A alább összefoglalt „klasszikus” beszámoló inkább 18., mint 20. századi politikai körülményekre vonatkozik.

Abban az időben sok fiatal najar férfi katonai szolgálat miatt várhatóan hosszú ideig maradt távol otthonától. A helyi fejedelemségek uralkodó családjai najarok voltak, de sok nagyobb földbirtokos a nambudiri kasztból származó brahmin volt. Rituális státusuk szerint ők a rendszer csúcsán helyezkedtek el, s a királyoknál is magasabb rendűeknek számítottak. Az akkori Keralában a nambudirik szerepe meglehetősen hasonlított a katolikus egyház által a középkori Európában, a Római Szent Birodalomban betöltött szerephez.

A nambudirik patrilineális ágazatokba szerveződtek; a najarok a *taravad*ként ismert lokális matrilineáris ágazatokba. A *taravad* kifejezés ugyanakkor a matrilineáris ágazat tagjainak majorságára/közös háztartására is vonatkozott.

Formailag a najar *taravad* az India sok vidéki részén megtalálható patrilineáris közös családi birtok matrilineáris megfelelője volt, azzal a különös vonással, hogy az újonnan csatlakozó házastársak (azaz az itt állandó lakóhellyel rendelkező nők „férjei”) nem rendelkeztek törvényes státussal.

Néhány ritka kivételtől eltekintve a *taravad* ügyei és tulajdona feletti teljes hatalom a legidősebb férfit illette meg, a *karanavan*t. A további ottlakók, akik törvényes státussal rendelkeztek, a *karanavan* leánytestvérei és öccsei, valamint a leánytestvérek gyermekei és a leánytestvérek leányainak gyermekei voltak. A gyermekek *genitor*ai rendelkeztek elismert státussal házastársaik viszonylatában, azonban csak éjjel látogatták őket, és nem étkeztek „feleségük” *taravad* házában. Ehhez a korlátozott érintkezéshez is a *karanavan* beleegyezése volt szükséges. Habár a *genitor*-szerető nem rendelkezett törvényes vagy gazdasági jogokkal, voltak bizonyos nyilvános fesztiválok, amikor kisebb

³ Lásd főként Gough 1961, illetve az ott idézett irodalmat.

ajándékokkal nyilvánosan megajándékozta „feleségét”, bizonyítandó, hogy folytatni kívánja a kapcsolatot.

A kifejezés, amelyet a lány és szeretője közti viszony megjelölésére használtak, a *sambandham* volt, amely Dél-India más részein a „házasság” sokkal őszintébb típusát jelölte. Ugyanez a szó a rendes kifejezés a „házasság”-ra a modern najor közösségekben, ahol a tulajdonbirtoklás individualizálódott, és a hagyományos *taravad* gazdaságok legtöbbje eltűnt. Egy lánynak számos *sambandham* szeretője lehetett, akár egy időben, akár egymást követően. Azok sohasem tartozhattak nálánál alacsonyabb kasztba, és az ágazati exogámia elve érvényesült. A kapcsolatot kezdeményezni vagy annak véget vetni minimális szertartásossággal lehetett, ugyanakkor a kapcsolat egy életen át is eltarthatott. Az asszony gyermekei azzal a kifejezéssel szólították meg a *genitornak* tekintett férfit, amely a szomszédos közösségekben „apá”-t jelent.

A najorok a szexuális élet viszonyait illető látszólagos szabadság ellenére élesen megkülönböztették a még nem házas leány és az anya státusát. Igen elítélendő volt, ha az anyaság státusába még megfelelően be nem avatott fiatal leány teherbe esett.

A rendes eljárásmód az volt, hogy gondosan kidolgozott rítus (a *tali*-kötő szertartás) keretén belül – amelyet az első menstruáció előtt kellett tartani – minden leány „házasságot kötött” egy rituális férjjel, aki olyan matrilineáris ágazatból került ki, amely a sajátjához képest *enangar* státusban volt. A najor matrilineáris ágazatok közti *enangar*-kötelékek az affiniális rokonság egy olyan állandó láncát biztosították, amely egy szomszéd-ságon belül összekötötte az összes hasonló státusú ágazatot. A kapcsolatot a partner ágazatok életfordulókhoz kapcsolódó szertartásai során jelenítették meg.

Az *enangar*-ágazatnak képviselőket kellett küldenie az újszülött névadó szertartására, az első rizsfogyasztásra a hatodik hónapban, a lányok pubertás előtti „házassági” rítusára, a lányok első menstruációs rítusára, az asszonyok első terhességi szertartására és számos más, a temetkezési rítusokkal, a hamvak elszórásával kapcsolatos alkalmakra.

Legnagyobb jelentőségű a harmadik volt. Mindegyik ágazatnak biztosítania kellett megfelelő fiatalembereket, akik „férj”-ként (*enangan*) vesznek részt saját *enangaruk tali*-kötő szertartá-

sain, a körülbelül tízévenként, a csoport összes éretlen leánytagja számára megrendezett nagyszabású közös eseményeken. Minden ilyen „pubertás előtti házasság” három napig és három éjszakáig tartott, s ideje alatt a pár az ősi ház egyik szobájában volt elkülönítve a többiektől. A „házasság”-ot ezután hivatalos válással felbontották. Az *enangan* ezután nem rendelkezett különleges jogokkal sem a leánnyal, sem jövődöbéli gyermekeivel szemben, habár gyermekei olyan címmel szólították, amely néhány környező csoportnál az „apa” szó tiszteletteljes formájának felel meg. Temetésekor a gyermekeknek meghatározott feladatokat kellett végrehajtaniuk.

Ebben az esetben, a felnőtt lány és *sambandham* szeretője közti nem hivatalos viszonnal ellentétben, mind a „házasság” (a *tali*-kötő szertartás), mind a „válás” (a ruhatépő szertartás) nagy nyilvános esemény volt. Szimbolikus jelentőségük szintén igen nyilvánvaló volt. A *tali*-kötés majdnem minden dél-indiai esküvői szertartás közös jellemzője: az eltépett ruhadarab mutatta, hogy a „házasság” véget ért.

Még egy további néprajzi jellemzőt meg kell említenünk, mielőtt az általános minta tárgyalásába foglalnánk. A nambudiri földbirtokos arisztokraták patrilineáris nagycsaládjaiban csak a legidősebb fiúgyermeknek volt joga teljes védikus rítusokkal kötni házasságot, hogy majd törvényes gyermekei legyenek. Ez a korlátozás megakadályozta a patrimoniális birtok folyamatos osztódását. Ám annak ellenére, hogy a fiatalabb fiúgyermeknek nem lehetett nambudiri felesége, teljesen normális és elfogadott volt, hogy a matrilineáris kasztokból (pl. a najarból) vegyenek magukhoz elismert házastársat.

Nambudiri szemmel nézve ezek a nők ágyasok voltak, így a gyermekek nem az apa, hanem az anya kasztjához tartoztak. Najar nézet szerint azonban minden gyermek amúgy is az anyja kasztjához tartozik, így az ilyen házasságok nagyon rangosak voltak. A gyermekeket az anya *taravadjának* teljesen törvényes tagjaiként kezelték.

Ezt a najar anyagot kissé hosszasan tárgyaltam, mivel számos – a könyvben többször is kiemelt – témát szemléltet. Hadd hívjam fel a figyelmüket néhány ilyen jellemző vonásra.

Ha hozzám hasonlóan önöket is érdekli az emberek közti kapcsolatok szimbolikus megjelenítése, akkor a különbségeket és az apró részleteket egyaránt nagy figyelemmel kell kísérniük.

Hangsúlyozva a *sambandham* férj bizonytalan, nem hivatalos státusát, a najor adatközlők elmondták az etnográfusoknak, hogy a *sambandham* partner soha nem étkezett „felesége” házában.

A lényeg itt az, hogy ebben a kulturális kontextusban a nyilvánosan elismert együtt étkezés a viszonylag tartós kapcsolat jelzője.

A példát kiegészítő ellentétes felfogást saját, Észak-Közép-Sri Lankán szerzett tereptapasztalataimból származó részlet szolgáltatja, ahol is bármiféle ágazati szerveződés hiánya ellenére a házasságra vonatkozó nézetek nagy része igen hasonlít a Keralában megtalálhatókhöz.

A Sri Lanka-i helyzetre jellemző volt a házasságokat aszerint megkülönböztetni, hogy *diga*-e (virilokális: a feleség költözik a férj házába), vagy *binna* (uxorilokális: a férj költözik felesége házába). A házasságot mindkét esetben *sambandham*ként írták le, de az utóbbi típus esetén a férjstátusa bizonytalan és gyakran ideiglenes volt. Amikor megpróbáltam kideríteni, valójában mit is értettek azalatt, amikor azt mondták egy bizonyos leányról, hogy ily módon hétszer „házasodott” még mielőtt tizenkilenc éves lett volna, azt mondták nekem, ha egy lányt láttak egy férfinak ételt főzni, az bizonyította, hogy „hozzáment feleségül”.

A najor eset illusztrálja azt a korábbi megjegyzésemet is, amelyet a „társadalom” kifejezésének antropológiai használatával és a különböző típusú társadalmak tipológiáinak felállítására tett kísérletekkel kapcsolatban tettem. Ezek közül az egyik legkorábbi elképzelés, amely azért mutat különleges túlélő képességet, mert az ortodox marxisták átvették, az az alapelv volt, miszerint „a matrilineáris társadalmak” a „patrilineáris társadalmak”-kal szemben egy külön osztályt képeznek, és a társadalmi evolúció világtörténelme során az előbbi mindig megelőzte az utóbbit.

Mindazonáltal a najor esetről világosan kitűnik, hogy a najor *taravad* matrilineáris szerveződése csak akkor nyer értelmet, ha a nagyobb társadalom részeként szemléljük, amelybe beletartozik a nambudirik patrilineáris és a brit uralmat megelőző dél-indiai fejedelemségek katonai szerveződése is. Ez az egésznek tekintett nagyobb rendszer az, amely funkcionálisan integrált, s amely képes volt önmagát törvényes keretek között újratermel-

ni annak ellenére, hogy a gyermekek számos lehetséges *genitora* katonai szolgálat miatt távol volt. A matrilinearitás és a patrilinearitás így inkább egymást kiegészítő, semmint egymással szemben álló elvek, és teljesen elsiklanánk a lényeg felett, ha a nambudiriket és a najarokat különböző „típusú” társadalmakba tartozóknak tekintenénk.

Egy másik témám, amelyet jól szemléltet a najar anyag, az, hogy egy társadalom szerkezete olyan implicit jogok és kötelességek hálózatából áll, amelyek nemcsak (társadalmi személyeknek tekintett) egyéneket kötnek össze, hanem olyan nagyobb csoportokat is, mint háztartásokat és faluközösségeket. Ehhez tartozik még az a kiegészítő pont, hogy nagyon gyakran az így összekapcsolt „mi” csoportok összetartásukat a közös szubsztanciából fakadónak tekintik, ellentétben a szövetségekkel, amelyek ezzel szemben az ajándékozás és szolgáltatások révén rendszeres időközönként kifejezett kötelezettségeken alapuló „mi” és „ők” csoportokat kötnek össze.

A najar esetben a *taravad* tagjai közti összetartás a közös szubsztancián alapul. Egy közös ősanjától származnak kizárólag női ágon, és olyan ételekkel táplálták őket, amelyek közös földből származtak. Másrészt viszont azok a kötelékek, amelyek a különböző *taravad*okat az *enangar* hálózaton keresztül egymáshoz fűzik, és azok, amelyek a najarokat a felsőbbrendű nambudirikhez kötik, a tartós lekötelezettség kötelékei, amelyek az állandó affiniális kapcsolat jellemzőivel rendelkeznek. Ez annak ellenére így van, hogy a „házasság” egyszerű definíciói nem alkalmazhatók a najar eset sajátos vonásaira. Akaratlanul is szembetűnik, hogy míg az *enangar* kapcsolatok kölcsönösök lehetnek, mivel a párt alkotó csoportok rendesen ugyanazon társadalmi státussal rendelkeznek, a magasabb rituális státusban lévő nambudirikkal való kapcsolatok mindig aszimmetrikusak. Nambudiri férfiak együtt élhetnek najar nőkkel, najar férfiak azonban sohasem tehetik ezt nambudiri nőkkel.

Következő példámért visszatérek Srí Lankához, egy olyan esethez, amely különösen világosan tükrözi az általános elvet, mely szerint a státusbeli egyenlőség magával vonja a közvetlen egyenértékűséget a kölcsönös viselkedésben.

3. eset: Hagyományos esküvői szertartás a felsőbb osztálybeli szingalézekenél

Ahogy az a najar példa esetében is volt, az itt következő etnográfiai leírás is inkább 18., mint 20. századi ízű, de általános vonásaiban hasonló esküvőket még ma is megfigyelhetünk. Nem szabad megfedkezünk arról, hogy ez az anyag ugyanazon általános kulturális kontextusból származik, mint a fiatal hölgy, aki tizenkilenc éves kora előtt hétszer „ment férjhez”. Az eljárás részletes kifejtése annak hangsúlyozására szolgál, hogy szemben az olyan típusú házassággal, amelyet meg lehet kötni vagy fel lehet bontani a pillanat hatása alatt, ez egy olyan szerződés, amelyet hosszú távra kötnek. Ez inkább a rokoni csoportok közötti szövetség kifejeződése, mint két magán-személy rövid távra szóló megállapodása. Ebben a tekintetben inkább a najar *tali*-kötő szertartással mutat hasonlóságot, mint a najar *sambandhammal*, eltekintve attól, hogy a menyasszony testileg érett, és a rituális férj, valódi férje jövődöbeli gyermekeinek feltételezett *genitora*.

Ideális esetben az események sora a következő:

1. A vőlegény rokonsága semleges közvetítőkön keresztül tárgyalásokba bocsátkozott a menyasszony rokonaival.

2. A vőlegény barátai hivatalos látogatást tettek a menyasszony szüleinél, és megtekintették magát a menyasszonyt. A látogatókat rizzsel és bétellel kínálták.

3. A vőlegény anyjának egyik fivére megismételte ezt a látogatást, és kicserélték egymás között a menyasszony és a vőlegény horoszkópját. Ha ezek összeillettek, választottak egy kedvező napot a menyegző megtartására.

4. A kitűzött napon a vőlegény szülei bétel-, sütemény-, gyümölcs- stb. ajándékot küldtek a menyasszony szüleinek.

5. Később a vőlegény csoportja három önálló szertartásos menetben útnak indult a menyasszony otthonához. Elöl a vőlegény apja ment kísérőivel, őt a vőlegény anyja követte kísérőivel, őt pedig a vőlegény követte saját kísérőivel.

6. A menyasszony szüleinek háza előtt a felvonulókat a menyasszony közeli rokonainak hasonló felvonuló csoportjai várták. A menyasszony vagy apja egyik fivérének az első csoportot kellett várnia, a menyasszony vagy anyja egyik nővérének a másodikat, a menyasszony egyik kereszt-unokatestvérének a

harmadikat. A menyasszony szülei ekkor még nem lehettek jelen. (Itt meg kell jegyeznünk, hogy a vőlegény szükségszerűen a menyasszony klasszifikációs értelemben vett kereszt-unokatestvére, mivel a szabály szerint minden házasságnak azonos kasztba tartozó rokonok között kell létrejönnie. Egy lány szempontjából minden ilyen rokon vagy „fivér”, vagy „kereszt-unokatestvér”, ő azonban nem házasodhat „fivérrel”. Szokás szerint a vőlegény társaságát a kapuban váró kereszt-unokatestvérnek meg kell állítania azzal, hogy ő, a kapus formálhat elsődlegesen jogot a menyasszonyra. A vőlegénynek ekkor jelképes ajándékot kell fizetnie a kapusnak, hogy az átengedje a menetet. Ez az apró színjáték azt a tényt hivatott nyilvánosan kifejezni, hogy a kötendő házasság megfelel a kasztendogámia és az „incestus”-tilalmak szabályainak.)

7. A kapu és az esküvői szertartásnak helyet adó feldíszított középső szoba között rituálisan megtisztított fehér szövetet fektettek a földre, amelyen a látogatók keresztülmentek, ha a kaput átlépték. Ugyanekkor egy kókuszdiót hasítottak ketté Ganésa, a küszöbök őrzője tiszteletére. (Mindkét cselekedet szimbolikája megegyezik a Van Gennep-i értelemben vett „elválasztó rítus”-sal. A szövet küszöböt jelképez, az ideiglenesen szent területen belüli és az azon kívüli tér közti határt. A szingaléz ábrázolásban a kókuszdió két vége a férfi péniszét, illetőleg a nő mellét képviseli; a két vég bevezetésképpen történő elválasztása találó a menyegző kezdetén, melynek egyesítenie kell a férfit és a nőt. Ugyanez a kókuszdió-rítus megtalálható más, az emberélet fordulójához kapcsolódó szingaléz rítusban is. Ilyen például az, amelyik a leányok első menstruációját jelzi: ahogyan a két fél kókuszdió leesik, abból következtetnek az eljövendő házasságra.)

8. Amint a vendégek a szövevről a menyegzői szobába léptek, az eljárást a kókuszdióval teljes egészében újra megismételték.

9. A tulajdonképpeni házasságkötés alkalmával a vőlegény anyja értékes ruhát és ékszereket adott a menyasszony anyjának, a menyasszony apja pedig egy rend pompás öltözetet adott a vőlegénynek. Egy kedvező pillanatban a vőlegény aranyból készült láncot vetett a menyasszony nyaka köré, és megajándékozta ékszerekkel, menyasszonyi ruhával.

10. A menyasszony és a vőlegény immár új ruhájukban egy „boronának” (*poruva*) nevezett, fehér szövettel borított széles deszkára álltak.

11. A menyasszony anyjának egyik bátyja ezután egy aranylánccal összekötötte a menyasszony jobb kezének kisujját a vőlegény bal kezének kisujjával. Háromszor körbefordultak a deszkán, és a lánc lekerült a kezükről. (Amikor a szingalézek kicsépelik a hántolatlan rizst, éjjel járomba fogott bivalypárokat vezetnek körbe-körbe a szérűn. Mindazonáltal az esküvői *poruva* és a láncsal összekötött pár körbeforgása szimbolikájának látszólag nyilvánvaló mezőgazdasági vonatkozását világosan kimondva nem ismerték fel Pul Eliya-beli adatközlőim.)

12. A menyasszony és a vőlegény közös tálból étkeztek. A szingaléz szimbolikában ez egészen határozottan utal a közösülésre.

13. Az összegyűlt vendégek közösen lakomáztak.

14. Egy vegyes, mindkét fél rokonaiból álló csoport – beleértve a menyasszonyt és a kapuőr kereszt-unokatestvérét, de a menyasszony szüleit nem, menet formájában visszatért a vőlegény szüleinek házához. A kapunál a vőlegény egyik közeli kereszt-unokatestvére várta őket. A két kereszt-unokatestvér üdvözölte egymást, és jelképes ajándékot cserélt. A kókuszdió kettéválasztását megismételték. Miután étellel kínálták őket, a menyasszony rokonai távoztak.

15. A fiatal párt ezután egy különlegesen feldíszített lakosztályban különítették el egy hétre.

16. A hetedik napon a menyasszony anyai nagybátyja, aki az eredeti *poruva* szertartást is levezette, feleségével és a menyasszony más rokonaival (de nem szüleivel) együttes menetben felkereste őket.

17. A mátkapár ismét egy *poruvára* állt, ezúttal lefátyolozva. Két új edényt megtöltöttek vízzel. A vőlegény képviselője, ugyanaz, aki aranygyűrűt adott a menyasszony anyai nagybátyjának, mindkét edénybe egy-egy arany pénzérmét helyezett, s egy kedvezőnek ítélt pillanatban a mátkapár fejére öntötte a vizet. Fejükről ezután levették a fátylat. (Ehhez nagyon hasonló eljárással találkozhatunk számos szingaléz rítus záró részében. A víz feladata a szentség lemosása a papi szerepet játszó személyekről. Ha ily módon nem mosdatnák meg őket, rendes világi tevékenységeikhez visszatérve veszélyt jelentenének szomszédaikra. Az ilyen szentségről azt tartják, hogy ereje a

szemből kiáramló sugárzásban van; ezért is takarják le a fejet. A mátkapárt illetően az az elképzelés él, hogy a menyegző kezdeti szakaszában a vőlegény és a menyasszony isten és istennő szerepét játssza – amikor közönséges halandókként visszatérnek korábbi életükbe, veszélyekkel járó isteni minőségeket meg kell szüntetni.)

18. Újabb lakoma után a menyasszonyi házból érkezett vendégek távoztak.

19. Néhány hét szünet után a két háztartás tagjai további kölcsönös látogatásokat tettek egymásnál. Először a fiatalasszony szülei és azok kísérete látogatták meg az ifjú házaspárt otthonukban. Újabb szünet után az ifjú pár tett hasonló hivatalos látogatást a fiatalasszony szüleinél. Csak ezen a ponton történt meg, hogy a menyasszony kelengyéjét, amely rendszerint ékszereket és birtokjogi iratokat egyaránt magában foglalt, ténylegesen átnyújtották a fiatalasszony szülei, bár a kelengyét illető részletekben már az eljárás legelején, az első szakaszban megegyeztek.

20. Eltekintve a felek közti cseréket jellemző értéktárgy-, étel- és ruhaajándékoktól, bizonyos szabályozott *pénzbeli* fizetségek is szerepeltek. Így az a férfi – „mosóember” (washerman) –, aki az eljárás különböző szakaszaiban használt szöveteket készítette elő, pénzt kapott. Ilyen fizetségben részesítette a vőlegény azt a „mosóembert”, aki feldíszítette a menyasszony szüleinek házát, aki pedig a vőlegény szüleinek házáat díszítette fel, a menyasszony kereszt-unokatestvérétől kapott pénzt. A beszámolómban említett asztrológusok – akik a „kedvező pillanatok”-at határozták meg – szintén megkapták ezt a díjat, bár hogy milyen formában és kitől, azt nem tudom.

E hosszas beszámolóból az elején említett kiegyensúlyozott reciprocitás mibenléte nagyon világosan kitűnik, bár némely olvasóm a túlzott részletezés kifogását emelheti. Mentségemül azt tudom felhozni, hogy a részletek számos olyan egészen általános antropológiai kérdést illusztrálnak, amelyek e konkrét eset kontextusától függetlenül is fontosak.

Először is el kell mondanom, hogy beszámolóm egy kandybeli arisztokrata 1826 körül, Sir John D'Oyly brit képviselő tudakozódására adott válaszában és a saját magam által Srí Lankán 1954-ben feljegyzett anyagnak a kombinációja. A két anyag közötti nagymértékű egybeesés azt mutatja, hogy D'Oyly

adatközlője egy közismert konvencióról számolt be. D'Oyly leírásához fűzött módosításaim valójában nem sokat változtatnak, csupán annyit, mint hogy a „menyasszony rokonai”-t és a „vőlegény rokonai”-t az oda illő „anyai nagybáty” vagy „kereszt-unokatestvér” kifejezésekkel helyettesíttem.

A menyegző, amelyet én magam figyeltem meg Pul Eliya földművesközösségében, nem volt éppenséggel olyan nagyszabású, mint a korábbi minta, de néhány apróbb különbségtől eltekintve ugyanolyan elemekből állt, és legnagyobbbrészt ezek ugyanolyan sorrendben is következtek. Az egész pont olyan volt, mint amire számítottam. Mindazonáltal a kérdést, hogy egy közvetlenül megfigyelt szokás milyen mértékben igazodik vagy milyen mértékben nem igazodik az előre meghatározott sztereotípiához, óvatosan kell kezelni.

Ha a terepmunka során „ugyanazon” mítoszt két különböző alkalommal lejegyzik, nagyon valószínű, hogy első pillantásra a két változat teljesen különbözőnek fog tűnni. Mégis, a közelebbi vizsgálódás során kiderül, hogy mindkettő ugyanazon szerkezeti elemeket tartalmazza. Az alkotóelemek egészen különböző hosszúságúak lehetnek, egészen különböző sorrendben szerepelhetnek, és a történet egyes jellemzőire egészen különböző hangsúly eshet, de a történet összességében ugyanazon elemkészlettel fog rendelkezni.

És éppen így van ez a különböző típusú rituális eseményekkel. Ha az antropológus előre megkérdezi, hogy mi is fog történni, adatközlői válaszként egy sablont fognak adni. Amikor megfigyeli a folyamatban lévő előadást, előfordulhat, hogy nehezen tudja összekapcsolni a látottakat azzal, amire felkészítették. Mégis, a tudakozódás során ki fog derülni, hogy tulajdonképpen minden az előrejelzéseknek megfelelően történt. Egyszerűen arról van itt szó, hogy egy jellemző vonás, amely az előre kapott sémában kiemelkedőnek tűnt, a kivitelezés során jelentéktelenné válhat, és fordítva.

A rituális eseménysorok, mint például a fentebb leírt szingaléz esküvő, olyan egységekből állnak, amelyeket a dominókockákhoz hasonló módon használnak. Az egységeket úgy rakják össze, hogy azok szimbolikus jelentéssel bíró láncokat alkossanak, de ugyanazon egységek egészen különböző rituális kontextusokban is felbukkanhatnak.

Én magam például a Pul Eliya-i esküvő során nem lehettem tanúja annak a mozzanatnak, amikor a menyasszony és a vőlegény elfátyolozott arcára vizet öntöttek – amiről pedig azt állították, hogy be fog következni, s amit D'Oyly 1828-as beszámolója is tartalmazott. Mindazonáltal Pul Eliyában, ugyanazon alkalommal, a két edénnyel és az aranypénzzel kapcsolatos teendő részét képezte annak az eljárásnak, melynek során egy szellemmédiúmot visszahoztak a megszállottság állapotából; míg a veszélyes szent állapotban lévő személy lefátyolozása bonyolult rítusban szerepelt, amelynek során Buddha egy új képmásán megfestették a szemeket.

A művész, aki a szemeket festette, erőt adott át a képmásnak, ugyanakkor azonban veszélyes kisugárzásokkal telítődött, amelyeket le kellett mosni, még mielőtt visszatért volna a hétköznapi életbe. Így a templomból hátrálva jött ki, feje lepellet takarva, s közvetlenül azelőtt, hogy a leplet levette volna, fejét egy vízzel teli medencébe merítette.

Amire itt utalni szeretnék az az, hogy a szimbolikus viselkedésnek a társadalmi kapcsolatok kontextusát figyelembe vevő értelmezése nem csak a „hatodik érzék” kérdése. A gyakorlat logikája akkor válik nyilvánvalóvá, ha megfigyeljük, hogyan használják ugyanazon viselkedésbeli motívumot *különböző* rituális kontextusokban.

De ilyen esetben mit értünk *ugyanaz* alatt? Minket inkább az ellentétek révén kifejeződő kapcsolatok minősége érdekel, mint az etnográfiai adatokkal való közvetlen megegyezés. A megfigyelhető tények szintjén a különbségek éppoly jelentősek lehetnek, mint a hasonlóságok. A mitológia esetében a mondák elbeszélője a történetnek mindig olyan változatát adja elő, amely saját őseit különösen kedvező megvilágításba helyezi. A rítusok végrehajtásakor a részletek néha egyszerűen csak azért változnak, mert a résztvevők elfelejtették, minek is kellene következnie. Ám a különbségek ezenkívül még a helyi állapot sajátos vonásait is tükrözhetik.

Például az esküvői szertartás esetében az egyik apró részlet, amelyben a Pul Eliya-i szokás különbözött a D'Oyly által leírt arisztokrata változattól az volt, hogy Pul Eliyában a „mosóembereket” nem pénzzel fizették, hanem hántolatlan rizsszemekkel, az év végén.

A „mosóemberek” e rendszerben a *hena* kaszt tagjai, és kasztjuk feladata a rituálisan szennyezett tárgyak kezelése, valamint

a rituálisan megtisztított szövetek és anyagdarabok biztosítása. Mivel kapcsolatban állnak a szennyel, a kaszthierarchiában „alacsony”-rendűeknek számítanak. A hena és a (Pul Eliya lakosságának földműves) *goigama* kasztjába tartozók között a szexuális kapcsolatot szörnyűségnek tekintették. Mindazonáltal a hétköznapi életben a falusi henák a goigamákhoz igen hasonló életmódot folytattak. A goigama és a hena háztartás közötti kapcsolat minden egyes esetben tartós volt, és a kapcsolatok személyes szinten meglehetősen szorosak is lehettek. A goigamák évente egyszer hivatalos formában megajándékozták hena „alkalmazottaikat”. Az ajándék nyers ételféleség volt, rendszerint rizs.

Itt két ellentét is rejlik. A goigamák között cserélt ajándék rendszeren főtt étel formáját öltötte. Hántolatlan rizs csak a rokon kapcsolatokon kívül eső, bizonyos gazdasági szerződésekből származó tartozás részeként cserélt gazdát. Másrésről viszont a goigamák szolgálatért vagy munkáért csak olyan embereknek fizettek *pénzzel*, akik kívül estek a rendszeren, mint például a bolttulajdonosok vagy az alkalmilag bérelt tamil munkások.

A tény, hogy D'Oyly arisztokrata informátora szerint a „mosóemberek”-et pénzzel (*ridi*) fizették, lehet, hogy egyszerűen csak az arisztokratákat a henáktól elválasztó nagyobb társadalmi különbséget fejezte ki, esetleg az is előfordulhat, hogy abban az időben a kereskedelmi és a nem kereskedelmi jellegű gazdasági ügyletek nem váltak el olyan élesen, mint manapság. D'Oyly informátora azonban azt is határozottan állította, hogy a kaszton belüli, azaz rokonok közti és más kaszthoz tartozókkal folyó, azaz a nem rokonok közti ügyletek különböző természetűek. Ez teljes összhangban van azzal, amit más kontextusban a „mi” / „ők” szembeállítás kifejeződéséről mondtam.

A szingaléz esküvő még azért is általános érvényű, mert kivételesen tiszta példája az átmeneti rítusok háromfázisú szerkezetének, amelyet először Hertz és Van Gennep ismert fel 1908 körül,⁴ s amelyről azóta kimutatták, hogy mindenféle társadalmi rítusra érvényes.

Itt általánosságban véve arról van szó, hogy a közvetlen tapasztalat tekintetében a biológiai idő előrehaladása és a tér

⁴ Van Gennep 1908; Hertz 1907.

(territorial space) eloszlása folyamatos. Nem létezik olyan konkrét pillanat vagy helyzet, amelyben azt mondhatnánk egy adott személyről, hogy a gyermekből felnőtt lett, vagy hogy az a férfi, aki eddig kint volt, az most már bent van a házban. A társadalmi időben és a társadalmi térben pedig éppen ilyen megkülönböztetéseket teszünk, és mindezt nagyon következetes módon.

A társadalom tagja először elhagyja eredeti helyzetét (szerepét) (elválasztó rítus); ezután egy ideig liminális helyzetben létezik, az idő és a tér egy olyan küszöbén, amely a mindennapok ügyein kívül esik, s amelyet valamilyen módon „szent”-ként kezelnek (a Van Gennep-i „*rite de marge*” [eltávolító rítus]); végül új helyzetében (szerepében) visszakerül a társadalomba (beépítő rítus).

Az első és a második fázisban a szerepeket és a státusokat pontosan megkülönböztetik; a másodikban ezek összezavarodnak, a „mi” és az „ők” összekeveredik, a hétköznapi életben botrányosnak ítélt viselkedés normális, sőt kötelező érvényű lesz.

A szingaléz esküvő példájában az 1–5. fázis alkotja az elválasztó rítust, a 6–15. a „*rite de marge*”-ot, a 16–25. fázis pedig a beépítő rítust. Olvassák el az anyagot újra, és gondolják át, hogy ez a háromfázisos minta hogyan illeszkedik valamelyik, önök által közvetlenül tapasztalt bármilyen „átmeneti rítus”-hoz, mint például egy esküvő, egy temetési szertartás, vagy bármiféle felavatás/beiktatás.

Tovább kell azonban haladnunk. Most a „törvényesség létrehozásának” további részleteivel szeretnék foglalkozni, amit a legtöbb antropológus minden „házasság”-ként leírt intézmény döntő funkciójának tart. Eddigi példáinkból nem lehet idevonatkozó következtetéseket levonni. Az 1. esetben láttuk, a nuereknél a törvényesség a lakodalmi marha kifizetéséhez kapcsolódott; a 2. esetben, a najaroknál a törvényességet az biztosította, ha az anya megfelelő társadalmi életkorral rendelkezett, nem „gyermek”, hanem „anya” volt, azzal a további kikötéssel, hogy a feltételezett *genitor* ne legyen az anyáénál alsóbbrendű kasztból való. A szűz lány „anyává” avatása szimbolikus értelemben tekinthető „házasság”-nak. Ezzel szemben a 3. esetben minden szingaléz gyermek a társadalom törvényes tagja, feltéve, ha a feltételezett *genitor* nem származik az anyáénál alacsonyabb kasztból. A „házasság”, bárhogyan is definiáljuk, egyáltalán nem releváns tényező ezekben az esetekben.

A hivatalos szerződéssel megszerzett feleség hozománya, amely a feleség rokonaitól a férj háztartásába kerül, befolyásolja az asszony jövődöbeli gyermekeinek gazdasági kilátásait (mivel mindannyian mindkét elismert szülő tulajdonával szemben jogokkal fognak rendelkezni), ez azonban nem érinti törvényességük kérdését. Ez fontos. A szingaléz módra fizetett hozomány nem egyszerűen a férj rokonságától a feleség rokonságához kerülő nuer lakodalmi marha ellentette.

Félreteve azonban a hozomány kérdését, vajon mennyire igaz, hogy a férj rokonsága által a feleség rokonságának kifizetett menyasszonyváltság mindig „a házasságból született gyermekek törvényesítését” szolgálja? A válasz természetesen nem egyértelmű.

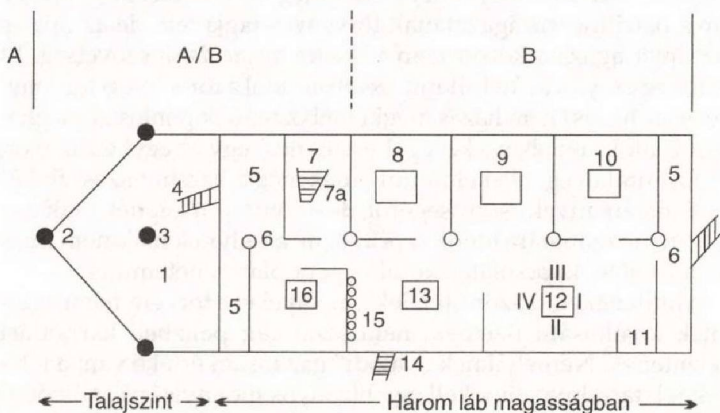
4. eset: Az észak-burmai kacsinok

A kacsinok legtöbbje rizstermesztő, a domboldalokon irtásos-égetéses földművelést folytat. Szegmentáris patrilineáris ágazati rendszerrel rendelkeznek, amely némely tekintetben a nuerekével mutat hasonlóságot (1. eset). Az egyik fő különbség az, hogy a kacsin ágazati szegmenseket a következő osztályhierarchiába sorolják: főnökök, arisztokraták, közemberek (rabszolgák). A régmúlt időkben egy falusi közösség gyakran egyetlen hosszúházból állt, amelyben egyetlen patrilineáris ágazati egység férfi tagjai, valamint azok feleségei és gyermekei laktak. Egy ilyen hosszúház vázlatos alaprajzát láthatjuk a következő oldalon található 6.1-es ábrán.

A kacsinok kiemelkedően sokszor szerepelnek a kortárs antropológiai irodalomban, részben mert Lévi-Strauss az olyan társadalom típusesetének választotta őket, amelyben a házasság az általánosított csere rendszereként funkcionál; részben pedig különböző saját írásaim miatt.

A kacsin házasság aszimmetrikus aspektusa természetesen alapvető jelentőséggel bír. A „feleségadók”-at (*maya ni*), azaz a feleség patrilineáris ágazatát és a „feleségfogadók”-at (*dama ni*), azaz a férj patrilineáris ágazatát – úgy tartják – féltartós szövetség köti egymáshoz, amely hatással van a társadalmi szerkezet minden aspektusára. Minket azonban itt csak a törvényesség kérdése érdekel.

A hagyományos kacsin társadalomban a házasság előtti szexuális kapcsolat intézményesített volt. A hosszúházban élő hajadon leányoknak volt egy szobájuk, ahol szeretőikkel hálhattak (6.1. ábra, 16). Mindazonáltal szégyennek számított, ha egy „hajadon” leány, azaz akiért még senki nem fizette ki a menyasszonyváltásot, vagy nem állapotodott meg annak kifizetésében, gyermeket szült. Az ilyen gyermek „fattyú” (*nji*) volt, és kezdetben az anyja patrilineáris ágazata alacsonyrendű tagjának számított.



1. Fedett tornác és istálló – *n'pan*. 2. Elülső tartóoszlop – *jun shadaw*. 3. Tornácoszlop – *n'hpu daw*. 4. Bejárati létra – *lakang*. 5. Veranda – *n'tawt*. 6. Ajtó – *chyinghka*. 7. Madai nat oltárának terme – *madai dap*. 7a. Madai istenség szentélye – *karap tawn*. 8., 9., 10., 12., 13., 16. Tűzhelyek – *dap*. 8. A házas fiúgyermek családjának tűzhelye – *lapran dap*. 9. A családfő fiatal gyermekeinek és szolgálinak tűzhelye. 10. A családfő alvóhelye – *n'bang dap*. 11. Háizsentély – *nat-nat tawn*. 12. A vendég tűzhelye – *manam dap*, *lup daw dap*. Az ülőhelyeket az elsőbbségi jog alapján foglalják el; az I, II, III, IV számok jelzik a sorrendet. 13. Főzőtűzhely – *shat shadu dap*. 14. Oldalsó bejárat – *hkuwawt hku*. 15. Fogas a vízfordó tömlők számára – *ntsin n'dum*. 16. A hajadon serdülő lányok szobája – *n-la dap*.

6.1. ábra Kacsin hosszúház vázlatos alaprajza

Ha az anya megnevezett egy vélt apát, a lány ágazata és a megnevezett férfi ágazata között „adósság” (*hka*) keletkezett. Ha a lány magas társadalmi pozícióval rendelkezett, és a férfi megtagadta a felelősségvállalást, az adósság hatalmas családi viszályt okozhatott; viszont, ha az apa akarta a gyermeket, kifizethetett egy tíz „tétel”-ből (*hpaga*) álló bírságot, amelyből nyolc részt a lány szülei kaptak, kettőt pedig a lány maga.

A bírság (*sunrai hka* – „köldökzsinór-tartozás”) kifizetése a gyermek kiváltását szolgálta, azonban határozottan elvágott minden szálát, amely a két szülőt még összefűzte. A gyermek apja patrilineáris ágazatának törvényes tagja lett, de az apa és az anya ágazata között nem jött létre *mayu-dama* szövetség. Itt tehát egy olyan esettel állunk szemben, ahol a törvényes / törvénytelen és házas / nem házas megkülönböztetések pontosan meghatározhatók, azonban a két egybevetés nem egy az egyben azonos.

Számtalan egyebet elmondhatnánk még a kacsin házasság körüli intézmények összességéről, de e bonyolult képnek csak egy olyan mozzanatára fogok szorítkozni, amelynek majdnem minden részlete kapcsolatos korábbi gondolatmenetemmel.

Mindenekelőtt azon „tételek”, amelyeket a törvénytelen gyermek kiváltására fizetnek, nem kizárólag pénzbeli kárpótlást jelentenek. Némelyiknek „valódi” gazdasági értéke van: a tételeknek tartalmazniuk kell egy bizonyos mennyiségű ezüstöt és két bivalyt. Mások szimbolikus értékkel bírnak. A lány maga egy *hpagát* kap (ez gyakran egy szövet) „a csecsemő dajkálásáért” s „hogya arcát megtörölje”, valamint egy nyakláncot „szüzessége elvesztéséért”. A leány szüleinek fizetett tételeknek tartalmazniuk kell egy fegyvert „a gyermek gerincéért”, egy gongot „a testéért”, egy kínai selyemkabátot „a bőréért”, és legfőképpen egy kardot, azért, hogy „a tartozást elvágja”.

A tételek ilyen listái – a kacsin szokásvilág kiemelkedő jellegzetességei – sztereotípiák, fogalmi ideálok; az általunk tárgyalt esetben (a köznépből származó szülők törvénytelen gyermekének kiváltásakor) a ténylegesen kifizetett tételek száma mindig tíz lesz, azonban valószínűleg minőségbeli különbségek fognak mutatkozni. De ha malacot adnak bivaly helyett, az átadás szertartása alatt végig úgy beszélnek róla, mint bivalyról.

A következő dolog, amire fel szeretném hívni a figyelmüket, az a lány mint egyén és a patrilineáris ágazat mint kollektív társadalmi személy közötti különbségtétel.

A lány szerelmi élete magánügy. Saját helyiség kényelmét biztosítják neki, de különben semmiféle kérdést nem tesznek fel neki ügyeit illetően, hacsak terhes nem lesz. Ügyeinek legnagyobb része valószínűleg olyan fiúkkal kapcsolatos, akikhez az „incestus”-tabu miatt nem mehetne feleségül, azaz mindazon fiúk, akikkel ő fivér/nővér vagy az anya fivére/a nővér leánya viszonyban van, beleszámítva még az összes közeli unokatestvért, a *dama ni* rokonokon kívül. Ennek oka az, hogy sem a fiú, sem a lány nem akar szabályszerű házasságba belekényszerülni.

Ezzel éles ellentétben az összes hivatalos házasságot, amely menyasszonyváltás-fizetést és szertartást von magával, közvetítők segítségével az ágazati háztartásfők intézik egymás között. Ebben az esetben, ha a férj fiatal fiú, semmilyen látható szerepet nem kap az események során. Esküvőkor a háztartásfő nem azt fogja mondani, hogy „A fiam (vagy az unokám) megházasodik”, hanem azt, hogy „Megházasodunk”.

És ezzel visszatérünk az ábrámhoz, amelynek felső részén, balról jobbra, három mezőt határoltam el: az A, A/B és B mezőket. A ház lakórésze három láb magasan van a föld felett, ahova egy berovátkolt fatörzsből álló létrán keresztül lehet bejutni. Minden nem itt lakó vendégnek az elülső létrán (4) keresztül kell belépnie, útközben egy marhakarámon áthaladva (1). Ez egyben a tornác is; a tartóoszlopot (3) a lakók által korábban adott áldozati lakomák emlékét őrző, gondosan elrendezett marhakoponyák díszítik.

Az elülső létrát (4) házasság alkalmával mindig kicserélik, és mindig az új asszony az, aki legelőször felmegy az új létrán, kezében az inkább jelképes kelengyét, semmint valódi hozományát alkotó szimbolikus tárgyakkal megtöltött kosárral. A létrán található rovátkákat a *hka* szóval nevezik meg, ugyanazzal, amit az „adósság” kifejezésére is használnak. E rovátkák „tartozások” egyféle jegyzékét képviselik, azon tartozásokét, melyek a háztartást *mayu nijükhöz* köti, vagyis ahhoz a háztartáshoz, ahonnan a menyasszony származik.

A házban a szaggatott vonaltól jobbra eső terület – B-vel jelöltem – közös világi tér, eltekintve a 10-es számú szobától, amely a háztartásfőnek és feleségének a szobája. Ezzel átlósan szemben van a félig magánhasználatú 16-os szoba, amelyben a serdülő lányok fogadják szeretőiket, de ez az én felosztásom

szerinti az A/B mezőbe esik. Szintén az A/B mezőben található a 7-es szoba, amely elsősorban a főnöki ranggal kapcsolatos egyik főbb istenség szentélye.

A három térbeli kategória lényege az, hogy A teljesen „kívül” van, B teljesen „belül”, A/B pedig „köztes helyzetben”, és ebben az A/B mezőben találhatóak (a) az egyik fő istenség szentélye, (b) a neki és más istenségeknek áldozatul felkínálható állatok, (c) a serdülő lányok és nem hivatalos szeretőik „magánjellegű” hálópályája, valamint (d) a *dama ni* és a *mayu ni* között létrejött tartós kötelezettség kapcsolatát jelképező létra. Ne tévesszük szem elől, hogy az A/B és a B (a „szent” és a „profán”) közötti határvonalat az ivóvíztartályok sora (15) jelzi. A serdülő lányok egyik fő feladata ezek folytonos újrafeltöltése.

Talán ez segít annak meglátásában, amire korábban céloztam, mondván, hogy a szociálintropológus szempontjából a rokonsági kapcsolatok rendszere csak egy lehetséges mód olyan minták megvizsgálására, amilyenek felbukkannak az épületek térbeli elrendezésében, a gazdaság területén vagy az élők és a megholt ősök földjét összekötő kozmológiában.

Ha olvasóm mégsem talált elég meggyőzőnek, és úgy érzi, a kacsin hosszúháznak a legkisebb köze sincs olyasmihez, ami őt érdekelné, azt javaslom, rajzolja le annak a háznak vagy lakásnak az alaprajzát, amelyben most él.

Jelölje be rajta a bejáratokat, az illemhelyeket, a fürdőszobákat, a főzőhelyeket, az étkezőhelyeket, a vendégfogadó helyeket és a hálósobákat. Azután gondolkodjon el azon a tényen, hogy az angol kultúrában ezeket a különböző tereket számos, egymást keresztező módon mint „privát” és „nyilvános” területeket különböztetjük meg. Vegye figyelembe továbbá, hogy az efféle megkülönböztetések alapelve a következő megkülönböztetésekhez kapcsolódik: táplálkozás/ürités, tiszta/szennyes, nyers/főtt, szexuális kapcsolatok/nem szexuális kapcsolatok, belül/kívül stb.

Természetesen mindezeknek egészen más az etnográfiai háttere. Az angolok nem mutatnak be állatáldozatot és nem tartják azt, hogy a házasság útján szerzett kapcsolatok számos generáción át érvényesek. Mégis, a minták szintjén van néhány megdöbbentő hasonlóság.

A néhai Lord Raglan a *The Temple and the House* (A templom és a ház) című munkájában (1964) kifejtette, hogy a tipikus angol

lakóház elrendezését csak akkor értjük meg, ha úgy tekintünk rá, mint templomra, amelynek a menyegzői ágy az oltára. El tudom képzelni, hogy legtöbb antropológustársam szerint a mű hozzá nem értésről és szenilitásról tett tanúbizonyságot. Minden bizonnyal különös könyv ez, ám a szerző néhány tekintetben kifejezett éleslátásról tesz tanúbizonyságot.

A két utolsó példám nagyon rövid lesz, és részben azért mutatom be őket, hogy egy kicsit megkeverjem a dolgot. A szakirodalomban mindkettőt „házasság”-ként említik, s nem is kérdéses, miért; az első példa éppen a gyermekek törvényességének kérdésével kapcsolatos. Figyelmünket ugyanakkor már más irányba terelik: Mi a kapcsolat a házasság és a prostitúció között? Bár nem követem nyomon a kérdést, mindazonáltal témába vág, mert miként a kacsinok a fiatal lányok promiszkuitása köré a szentség dicsfényét vonják, hiszen az társadalmilag ellenőrizhetetlen, éppúgy a prostitúció és a szexuális tevékenységek más, elfogadott és nem elfogadott „rendhagyó” formái is gyakran kapcsolódnak össze a vallásos tevékenységgel.

5. eset: A mut'a házasság (iszlám Közép-Kelet)

Ez egy rövid távú szerződés, amely zarándoklat vagy egy férfi üzleti útjának idejére érvényes. A szerződés magában foglalja a házasság pontos időtartamát kezdetétől a végéig. A férfi fizetséget ad „felesége” szolgálataiért, de azután a férfi és a nő semmiféle kötelezettséggel nem rendelkezik egymással szemben. Mindazonáltal, ha a nő teherbe esik és gyermeket szül, a gyermek törvényes, és megilleti az apja többi örökösének is járó rész.

6. eset: Szíva-oázis (Nyugat-Egyiptom)⁵

Egy néprajzkutató 1936-ban a következőről számolt be: „Mindен rendes szívai férfi és fiú szodómiát gyakorol... Ezt a bennszülöttek maguk közt nem szégyellik, éppoly nyíltan beszélnek

⁵ Cline 1936.

a dologról, mint a nők iránti szerelemről, és sok verekedés, ha nem a legtöbb, homoszexuális vetélkedésből fakad.” Egészen mostanáig férfiakat és fiúkat éppúgy összeeskettek, mint férfiakat és nőket. A fiúval való házasságkötést nagy pompával ünnepelték a nyilvánosság előtt, és a fiúért kifizetett „menyasszonydíj” a lányért fizetett összegnek akár a tizenötszörösére is rúghatott.

Az utóbbi példa nem egészen megfelelő, hiszen nem tudjuk, a szexuális viszonyon kívül milyen más kapcsolatok származnak a „házasság”-ból; azonban a világ más részeiből számos olyan esetről számoltak már be, amelyben az az állandó kötelezettség, hogy a tartós házassági kapcsolat aktiválása végett menyasszonynak adjanak egy leányt, kiegyenlíthető – ha nincs megfelelő leány – egy fiú biztosításával.

Így hát visszatértünk a kiindulóponthoz. Az olyan szavak, mint „házasság”, „család”, „vallás” nem sokat jelentenek, ha kultúraközi viszonylatban nézzük őket. De a kapcsolatok azon mintái, amelyek az e kategóriákkal meghatározható intézményekben jelennek meg, fontosak, és az antropológusok legnagyobb figyelmére tarthatnak számot. Különösképpen a biológiai és a társadalmi között hídként szolgáló „házassági” kapcsolatok ilyenek; egyedi módon megvilágíthatják, hogy a helyi társadalom hogyan oldja fel azt a paradoxont, amely abbéli kísérleteinkből származik, hogyan is próbáljuk a természet kontinuitását a társadalmi kategóriák diszkontinuitásába illeszteni.

7. A KOZMOLÓGIA NÉHÁNY ASPEKTUSA

Hadd emlékeztessenem önöket ismét Christine Hugh-Jones megjegyzésére, miszerint az antropológusnak a társadalmi struktúra modelljét az adatközlők által szolgáltatott kijelentések „kavargó halmazából” kell összeállítania (125. o.). Azon a helyen azt tárgyaltuk, hogy a rokonság dimenziója (a szociálanropológusok által használatos tág értelemben véve) és a kozmológia dimenziója (ahogyan az antropológus informátorai beszélnek róla) egymás transzformációi, tehát minden arról szóló vélekedés, hogy a dolgok hogyan vannak vagy hogyan kellene lenniük, bármelyik formát felöltheti. Ez egy nagyon általános helyzet.

Ahogyan azt már rögtön az első fejezet elején is láttuk, a modern antropológusok hajlamuk szerint specializálódhatnak a tanulmányozásra kiválasztott nép életmódja egész sor különböző oldalának vizsgálatára. Természetesen nem szeretnék olyasmit állítani, hogy a terepmunkát folytatókkal szembekeverülő zavaros adattömeg rendszerezésének létezik egy különösen „tökéletes” módja, de tapasztalataim szerint a problémák közönséges marxista megközelítési módjában rejlik némi előny, legalábbis kiindulásképpen.

Mindennek bázisa az „alap”, a létfenntartás módja és az ezzel járó munka megszervezése. A másik véglet a kozmológia, az ideológiai „felépítmény”, amely a létező rend igazolására szolgál. A kettő között helyezkedik el, ám mindkettőbe behatol a rokonság dimenziója.

A kacsinokról szóló könyvem, a *Political Systems of Highland Burma* (1954) a rokonságot tárgyalja az ideológia keretében, a szingaléz földművesekről szóló könyvem, a *Pul Eliya: A Village in Ceylon* (Pul Eliya, egy falu Ceylonban) (1961) a rokonságról mint a gazdasági kapcsolatok kifejeződéséről szól. A kérdést szemlélhetjük így is, és egészen másképpen is. Nekem azonban úgy tűnik, az adatok a kutató antropológus számára három

egymással összefüggő dimenzióban mutatkoznak meg: a gazdaság, a rokonság és a kozmológia (vagy ha jobban tetszik, a „vallás”) területén.

A gazdaság tanulmányozása minden etnográfiai helyzetre egyedileg jellemző. A szociálanropológusok által a gazdasági rendszerekről írottakban nem sok általános érdeklődésre számot tartó dolgot találok, ezért e könyvben az ezen alapvető dimenziót érintő dolgokat teljességgel mellőztem. Már meglehetősen sokat elmondtam a rokonság kutatásáról alkotott véleményemről. De mi hasznosat lehet mondani – mindössze néhány lap terjedelemben – a kozmológiákról?

Az első talán az, hogy a kozmológiák korlátlanok. Az emberi képzelet termékei, nem kell alkalmazkodniuk a való világ terhes korlátaival. Másodsorban azonban, mivel a kozmológiák emberi alkotások, az azokat kitaláló emberek élettapasztalatainak transzformációiból állnak. Ebből következik, hogy strukturális (transzformációs) szinten majdnem mindig biztos, hogy a kozmológiában – a „másvilág” felépítésében, valamint a képzelet „másvilága”-a és a megélt tapasztalat „evilág”-a közötti kapcsolatokban – észlelhető minták evilágibb formában, az „itt és most” helyzetben, az antropológus számára világosan megnyilvánulnak. Harmadsorban pedig a „másvilág” – egészen közeli.

Mindkét utóbbi pontot nehéz lenne meggyőzően alátámasztani. A nyugati civilizáció hagyományos (vallásos) kozmológiáját az irodalmi forma teljesen anakronisztikus formában rögzítette. Az istenség, aki „a királyok királya, a hercegek egyetlen uralkodója”, Konstantin császár idejében jelentett valakit, még a 16. századi Angliában is; azonban az ember egyenlőségéről szóló értekezésekkel és az Egyesült Nemzetek Szervezetének Közgyűléséhez hasonló intézményekkel összeavart világban a Legfőbb Uralkodó alakjában megjelenő Istennek nincs helye. Másrészt pedig, az asztrofizikusok modern (tudományos) kozmológiája az idő kezdetén történt ősrobbanásról és az elképzelhetetlen mennyiségű, egymástól időben és térben elképzelhetetlen távolságra lévő entitással megtöltött világegyetemről szóló mítoszaival egy olyan, minden kiterjedésében hatalmas kozmosz elképzelésére készítet bennünket, amely alapján feltételeznünk kell, ha egyáltalán létezik olyan mint „másvilág”, az minden bizonynyal nagyon távol esik a miénktől.

Az antropológusok által terepmunkájuk során megismert kozmológiák azonban egészen más természetűek. Vico ismerte fel, hogy a görögök számára az alvilág nem volt távolabb, mint egy ekebarázda mélye, míg az istenek olümposzi tartózkodási helye egy meglehetősen mérsékelt nagyságú hegy tetején volt. A kacsinok között végzett terepmunkám során elmeséltek nekem egy eljárást, melynek során a szellemek által megszállt közvetítő transzállapotban felmegy egy létrán az égbe, hogy személyesen váltson szót az égi istenségekkel (*mu nat*); a létra fokai élükkel felfelé néző kardpengék. Amikor valóban szemtanúja lehettem e látszólag természetfeletti esemény tényleges előadásának, a látványt a dolog meghazudtolásának ítéltam. A közvetítő egy a föld szintjétől körülbelül húsz láb magasan lévő emelvényre hágott fel, s bár a létra fokai között valóban volt egy felfelé fordított kardpenge, észrevettem, gondosan ügyelt, nehogy rálépjen!

Akkor ezt szimbolikus szerepjátéknak tekintettem, ám visszatekintve úgy vélem, ez az interpretáció téves volt. A föld felett húszlábnyira a szabad égben lévő emelvény valóban „az égben” volt; az istenek „másik világa” éppoly közel van, mint az.

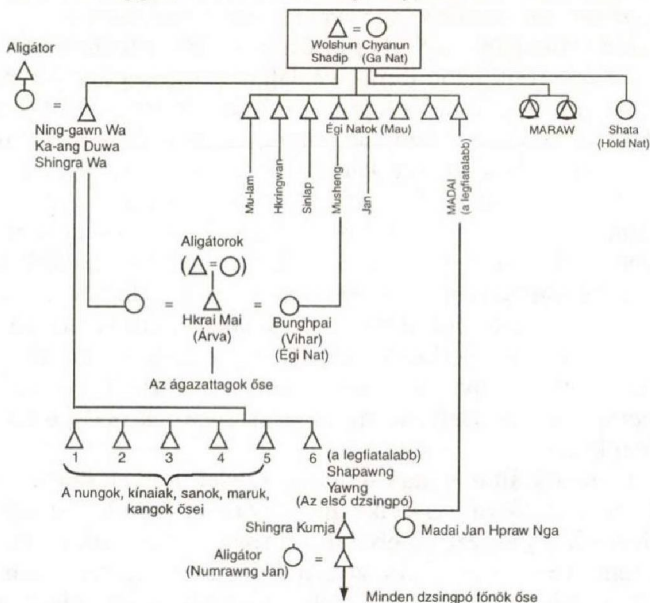
Hadd próbáljam meg elképzeléseimet a hagyományos kacsin kozmológia rögtönzött tömör vázlatának segítségével kifejtetni.

A kacsin politikai ideológia úgy ábrázolja az eget (*mu*) és a földet (*ga*), mint szemben álló, ám egymástól elválaszthatatlan bináris párt. Amikor egy kacsin ágazat feje saját ágazatának területéről beszélt, „földünk” helyett ezt mondta: „egünk és földünk” (*amhte a lamu ga*). A kacsin teremtetéstörténet szerint az ember a férfi/női lényegből keletkezik, amelyek ősköd (férfi lényeg) és ősmadár (női lényeg) képében közösülnek, s így életet adnak különböző nem emberi dolgoknak és állatoknak. Számos epizóddal később elérkezünk a férfi/női lényeg egy másik kombinációjához, a Chyanun (nő) – Woishun (férfi) lényhez. Ez a kétnemű lény az első őse mind az isteneknek (*nat*), mind az embereknek.

A kacsinok által *nat*nak tekintett szellemlények számos különböző funkcióval rendelkeznek, azonban hiba lenne azt feltételezni, hogy a jó/rossz elve alapján megoszlának az istenek és a démonok között. Mindazonáltal általánosságban véve megkülönböztethetjük a natok kétféle csoportját: az egyikbe potenciálisan jóakarátú, vagy közvetlen ősöknek, vagy a közvetlen

Ősök *mayu ni* (feleségadóinak) tekintett (Andrew Lang kifejezésével élve) „hatalmas természetfeletti emberek” tartoznak; a másik csoportba többnyire rosszindulatú hatalmas természetfeletti állatok (azaz szörnyek) sorolhatók.

A *mayu ni* nat-istenségek felsőbbrendűek a közvetlen családi nat-ősöknél, éppen úgy, ahogyan a valós életben is a *dama* nijétől eltérő politikai státusszal rendelkező *mayu ni* mindig magasabb rendű. Ezek azonban két különböző kategóriába is tartoznak: az égi natok (*mu*) és a folyó szörnyeinek (*baren*) kategóriájába (amelyeket az irodalomból „aligátorok” néven ismerünk). Tudomásom szerint a *baren*eknek rituális szempontból nem tulajdonítanak valódi jelentőséget, de létezik egy olyan gondolat, miszerint ha állati jelenlétük nem fordulna elő emberi őseink között, akkor minden bizonynyal inkább istenek lennének, semmint emberek: a *baren*ek tökéletlenségünk forrásai, nagyjából azt is mondhatnánk, a kígyó szerepét játsszák Ádám és Éva történetében. E mitologikus leszármazás vázlatát láthatjuk a 7.1-es ábrán (az antropológiában bevett szokás szerint a férfiakat háromszöggel, a nőket körrel jelöljük).



7.1. ábra: Az emberek és az istenek kapcsolata

Fontos, hogy a kacsinoknál az öröklés az ultimogenitúra elvét követi: a legfiatalabb fiúgyermek öröklí az ágazati főnök rangját. Így természetesen a legifjabb égi nat, Madat az égi natok hercege, és ő az, aki *mayu* kapcsolatban áll a kacsin főnökökkel azáltal, hogy leányát, Madai Jan Hpraw Ngát feleségül adta a kacsinok első emberi őseinek, Shingra Kumjának.

Ennél a pontnál vessünk még egy pillantást a 173. oldalon található 6.1-es ábrára. Azon a képen, amely a főnöki ház alaprajzát ábrázolja, a fő szentély a Madai Nat szentélye (7). Ez az általam A/B zónának nevezett területen helyezkedik el, a ház padlózatának szintjén, körülbelül három láb magasan a felett az istálló (1) felett, amelyben az áldozati marhákat (*nga*) tartják. „Madai Jan Hpraw Nga” neve azt jelenti, „Madai Fehér Tehén-asszonya”. Bonyolult módon, metaforikus értelemben minden főnöki állatáldozat, amelyet a Madai Natnak hoznak, ezt az „eredeti” házassági köteléket erősíti meg. A Madai Nat szentélyének evilági megfelelője az új menyasszony létrája, amely éppen mellette található (175. o.).

Itt van hát a történet másik fele. Az emberek nem istenek, mert első, félig isteni ősük, Ning-gawn Wa (Ka-ang Duwa, a 7.1-es ábra bal felső sarkában) egy *barent* vett feleségül. Amikor a *baren* lányt folyójából hazavitték Ning-gawn Wa palotájába, bűzlött (azaz „szennyos volt”), és akárhány mosdatás sem tudta megszüntetni a szagát. Végül azzal oldották meg a problémát, hogy megtisztító rituálén esett át, amelynek során „a ház előtti földre ültetett, zsúpnak való pázsitból kötött nyalábok” közötti úton kellett átmennie. A mai menyasszonyoknak, közvetlenül mielőtt belépnek új otthonukba és felmennek a létrán, éppen ilyen úton kell keresztülmenniük. Minden nyalábhoz egy élő malacot kötnek, amelyeket a menyasszony elhaladtában megölnek úgy, hogy vérük a menyasszony lábára fröccsenjen. A fűnyalábok száma rendszerint hat, és a malacokból is hat van. Az első malacot a menyasszony hozzátartozói adják. A hat malacot kettesével állítják, és áldozatul ajánlják fel (a) a menyasszony apja, (b) a házassági feltételeket elrendező közvetítő és (c) a vőlegény apja háztartásának összellemei (*nat tawn*) és „szerencsellemei” (*maraw*) számára, a fenti sorrendben.

A menyasszony ezt megelőzően szertartásos menet keretében hagyta el otthonát; először a közvetítő házához ment, majd az apósa háza elejétől körülbelül húszyardnyi távolságra lévő

gyékénnyel fedett területre ért. A menetben részt vesznek mind férfiak, mind nők, de a menyasszony – ez egyszer életében – nem visz kosarat a hátán. Két, különböző meghatározott szimbolikus tárgyakkal teli kosarat (egyfajta kelengyét) visz két hajadon leány, akik nem a menyasszony közvetlen testvérei. A szülők itt soha nincsenek jelen, de a társaságban lennie kell egy idősebb női kísérőnek, aki ideális esetben az apa egyik nőtestvére (*moi*).

Mielőtt a menyasszony a véres beépítő rítus keretében végigmegy az új otthonába vezető úton, sok egyéb teendő is van. A hat köteg füvet az érintett három háztartásfő által kinevezett három különböző papnak áldozattal kell felszentelnie; dobszó és tánc kíséretében a vőlegény házából való fiatal férfiak ellenirányú menete közeledik, amelynek megérkezével a menyasszonyt és közvetlen kíséretét a már korábban említett gyékénnyel fedett területre állított, újonnan készített zsámolyokra ültetik. Lehet, hogy sokáig fognak ott ülni, mivel ezen a ponton a közvetítőnek a menyasszony tiszteletére tárgyalásokat kell folytatnia a menyasszonyváltás növelésére; a cselekmények emiatt meglehetősen felforrósodhatnak.¹

A szertartásnak a gyékényen ülés szakasza Arnold van Genep kifejezése szerint eltávolító rítus (*rite de marge*) (vö. fentebb 171. o.); a malacok lemészárlása és a létrán való felmenetel a „beépítő rítus”. Vegyük észre, hogy a rítusban előforduló purifikációs elem harmonizál a szingaléz esküvőben a 17. pontnál találhatóval (166. o.). A menyasszony apja nővére (*moi*) szerepének lényege, hogy ez a nő az olyan rokon státusában van, aki már beházasodott abba a *dama* ágazatba, amelybe a menyasszony most készül belépni. A *moi* fogja a menyasszony kezét, amíg az átsétál a lemészárolt malacok közötti úton, és felmegy a létrán. Ez a részlet hangsúlyozza a folyamat „beépítő” aspektusát.

Itt van még néhány olyan „kozmológiai” természetű dolog, amely inkább általános, semmint egyedi szempontból érdekes.

Az álomországot, ahol az első emberek éltek, rendszerint Majoi Shingra Bumnak nevezik, amelynek értelme: „mindenütt lapos hegy”. Ezt a szép, ellentmondásos szóképet a korai misszionáriusok úgy értelmezték, hogy a kacsinok hagyomány szerint

¹ A Hanson által (1913) a kacsin esküvőről a 15. fejezetben adott összefoglalás részletes és megbízható.

a tibeti fennsíkról származnak, s ez alapján az etnikumok migrációjának bonyolult elméleteit építették föl. Az érintett „etnológusok” elsiklottak ama tény felett, hogy e titokzatos ország főnökének neve Ka-ang Duwa, „A Föld Központjának Uralkodója”. Mindkét kifejezés egyszerűen azt hivatott hangsúlyozni, hogy az adott ország nem az evilágon van, hanem a „másikon”.

Az „evilág”, az élők világa és a „másvilág”, a holtak világa között fekvő határt mindig kétértelműség jellemzi. A keresztény legendák szerint a mennyország kulcsai Szent Péternél vannak, az ő bibliai szerepe azonban nagyon kétes értékű. A középkori hagyományban a Simon Péterről („Simon, a kőszikla”) szóló történetek mind összekeveredtek a Simon mágusról („Simon, a megvesztegethető mágus”) szólókkal. Ganésa a hinduknál a küszöbök őrzője, megvesztegethetetlen, mindazonáltal ő is nagyon kétes figura: alakja félig emberé, félig elefánté, szerepe félig jógié, félig démoné. Általános mintáról van itt szó, a Paradicsom felé vezető utat elálló szélhámos (trickster) figuráról is külön irodalom szól. A kacsin legendákban ezt a szerepet a kaméleon tölti be, egy apró teremtmény, amely képes azonban arra, hogy színét villámgyorsan a környezetéhez igazítsa!

Végül menjünk vissza az ég és föld bináris párhoz. Vessünk ismét egy pillantást a 173. oldalon található 6.1-es ábrára. Az állatok a föld szintjén helyezkednek el; az emberek és a natok szentélyei a föld szintje felett. És ha igazam van abban, hogy az ég körülbelül húsz láb magasságban kezdődik, akkor az emberek félúton vannak a menny és a föld között, részben istenek, részben állatok – s ez az, amiről most éppen szó volt.

Úgy tűnik, érdemes most itt megállni. A mitológia önmagában véve tiszta fantazmagóriának tűnik, ám ha a mítoszt a hozzá tartozó kontextussal együtt vesszük tekintetbe és megfigyeljük, hogy a mítosszal élő emberek „életmódjának” még legjelentéktelenebb részleteit is hogyan erősítik meg a mítosz részletei, látni fogjuk: a mítosz szövege és a cselekvők tevékenysége által „mondott” dolog egészében véve valami más, mint gyermeteg babona, ahogyan azt Frazer generációjának antropológusai a „vadaknak” tulajdonították. Nincs lehetőség arra, hogy a rendelkezésemre álló terjedelemben részletesen kifejtsem ezt az elképzelést, de talán a kacsinok néprajzának zavaros tömegéből adott vázlatos beszámolóm alapján kialakult némi fogalmuk arról, mire is gondolok.



ÖSSZEGZÉS

Valóban, ez minden, amit mondani akarok. Könyvemnek nagyvonalúan a *Szociálintropológia* címet adtam, ám sok olyasmit tartalmaz, aminek vajmi kevés köze van az általános értelemben vett szociálintropológiához; vannak ugyanakkor óriási területek a modern szociálintropológiai gyakorlatban, amelyekről egyetlen szót sem ejtettem. Csak hogy egy illet említsek, az égvilágon semmit nem mondtam a boszorkányságtudatásról, azon területek egyikéről, amelyhez a szociálintropológusok nagyon sok hasznos felismeréssel járultak.

Amit mégis mondhattam volna a boszorkányságtudatásról, az éppen az ellenkezője lett volna annak, amit a törvényességről állítottam. Törvényes kapcsolatok azok, amelyekben a hatalom áramlásának iránya megfelel azok érdekeinek, akik a fennálló társadalmi rendszerben hatalmat gyakorolnak. Az ilyen kapcsolatoknak a természetfeletti hatalmak és az emberek közötti jóindulatú kölcsönhatásról alkotott elképzelések szolgálnak mintául; a boszorkányság viszonyai éppen ellenkező előjelűek. A boszorkány hatalmát a fennálló rendre nézve veszélyesnek tartják.

A kacsinok esetében például a szellemek felé közvetítőket (*myihtoi* – „fénylátók”-at) az ősök közül származó jóindulatú szellemlények szállták meg és társalogtak velük, a boszorkányokat (*hpyi*) pedig olyan rosszindulatú szellemlények, akik nem az ősök közül kerültek ki. A boszorkányság a nem megfelelő táplálékkal és a nem megfelelő szexuális kapcsolatokkal társult.

Amíg az istenek és emberek közötti kapcsolatok paradigmáját a *mayu/dama* minta szolgáltatta – a feleségadók túlsúlya a feleségfogadók felett –, a boszorkányság paradigmáját az „incestus” (*jaiwawng*) mintája biztosította, amely szerint a *mayu* fiú és a *dama* lány közötti szexuális kapcsolatból torzszülött származik. A paradoxon itt abban volt, hogy mivel biztosra vehe-

tően minden hajadon efféle „vérfertőző” kapcsolatot tartott, mindannyian potenciális boszorkányok voltak! Ám ez olyan-nyira bonyolítja a helyzetet, hogy inkább nem részletezem tovább a dolgot.

Ahelyett, hogy a tudomány egész területét vagy annak egy alapvető részét mutattam volna be, a bevezetésben röviden kijelölt irányban haladtam. A $+/-$ jellegű diszkontinuus bináris oppozíciók különböző típusaival foglalkoztam, valamint azzal a kiegészítő tényezővel, hogy az ilyen megkülönböztetések – annak ellenére, hogy alapvető jelentőséggel bírnak abban, ahogyan az emberi lények megpróbálják meggyőzni magukat társadalmi életük szabályos voltáról – a valóságos, időben és térben kontinuus élet tapasztalatán nyugszanak. A különböző társadalmi rendszerek csak ezen az elvont szinten válnak összehasonlíthatóvá. Mind a szellemi ellentmondásokból származó problémákra adott többféle megoldásmódot képviselik.

A könyv egésze a végletes általánosítás felől haladt a végletes aprólékosságig, az ember mint kozmikus élőlény felől a kacsin etnográfából vett aprólékos részletekig. A gyakorló antropológus éppen fordítva közelíti meg a dolgokat. Először az etnográfiai részletekkel találkozik, majd elgondolkodik azon, hogy az ilyen részleteknek milyen jelentőségük lehet az ember mint kozmikus élőlény megértésében. A könyv során mindvégig megpróbáltam kifejezésre juttatni az antropológus erőfeszítésének e két oldalát és azt, hogy ezek milyen szorosan összefüggnek egymással.

Az ilyen típusú antropológia kritikusai gyakran mondják, hogy mindez nem „magyaráz meg” dolgokat. Ez nem ad számot arról, hogy a dolgok honnan erednek. Ez igaz, azonban részemről nem különösebben érdeklődöm az „eredetek” iránt. Persze jó lenne tudni, hogyan is lettek a dolgok olyanná, amilyenek, de az efféle dolgokról való találgatás még nem „magyarázat”.

Egy adott társadalmi rendszer formáját nem a környezetét alkotó ökoszisztémához való alkalmazkodás módja „határozza meg”, ahogyan azt néhány vulgármarxista, szociobiológus és kulturális materialista láthatóan hiszi, bár egy adott társadalom kulturális tapasztalatainak történelme nyilvánvalóan korlátokat szab a lehetőségeknek. Mindazonáltal, amint azt a vulgármarxisták már régóta állítják, az „alap”, a gazdasági szükség-szerűség és a „felépítmény”, a legitim hatalom ideológiája va-

lóban a döntő jelentőségű „bináris oppozíciók” egyike, s ezt minden szociálintropológusnak fel kell fejtenie.

A terepen, ahogyan azt a szociálintropológus tapasztalja, a „gazdasági tények” és az „ideológiai nézetek” közötti összhang hiányának és diszkontinuitásának az összhang és a kontinuitás látszatát kölcsönzi az a mód, ahogyan az általam „rokonság dimenziója”-nak nevezett tényező áthatja mind a munka megszervezését, mind a fizikai ember és a metafizikai másik közti kapcsolatokat.

A könyvem egészen végigfutó gondolat a következő: csak akkor leszünk képesek valóban megérteni, hogyan is válik a gazdaság a rokonság közvetítésén keresztül ideológiává, ha megértjük, hogy az ember és ember, ember és isten közötti kapcsolatok megfelelnek – legalábbis egyfajta metaforikus értelemben – a gazdasági lekötöttségnek. Így az ötödik, az adósság szociológiai elméletét kifejtő fejezet alkotja gondolatmenetem sarkkövét.

Tisztában vagyok vele, a dolgok alapjában véve funkcionalista „tálalása”, amelyben látszólag minden mindennel összefügg, azt sugallhatja, hogy – mint a szociálintropológia ötven évvel ezelőtti megalapozói – én is azt hiszem: minden, ami van, szükségképpen a legjobb célt szolgálja e minden lehető világok legjobbjában, s továbbá az antropológusok által szívesen tanulmányozott „vad” társadalmak belső állandósággal rendelkeznek, semmint – ahogyan azt a marxisták állítanak – belső instabilitással.

Valójában semmi ilyesmit nem hiszek. Ellenkezőleg, majdnem minden társadalom, amellyel írással rendelkező kultúrából származó ember valaha is találkozott, változásokon ment keresztül, sokszor drasztikus változásokon, még mielőtt a találkozás létrejött volna. Az új árukat hozó idegenek érkezése mindig nagyon meggyorsította ezt a folyamatot.

Azt mondani, hogy társadalmi változások mindig voltak, egy dolog, azt mondani azonban, hogy e változásoknak „megértjük” a természetét, vagy hogy valamilyen módon meg tudjuk határozni, milyen változások fognak bekövetkezni a jövőben – ez már egészen más. Nem gondolom, hogy a társadalmi rendszerek dinamikájának kutatásához a szociálintropológia mai formájában különösebben hozzá tudna járulni. Ez a kérdés azonban nem is izgat túlságosan.

Hadd emlékeztessenem önöket arra, hogy pályafutásomat mérnökként kezdtem. A technikai szerkezetek alapvető elméletéből először a „statikát” tanultam, majd a „dinamikát”, de később kiderült, hogy minden valóban fontos elmélet a „statika” könyvében volt, s a „dinamika” csak a korábban tanultaknak egyfajta kiegészítő magyarázatául szolgált.

Egyetértek azzal, hogy a szociálintropológia a társadalmi rendszerek statikájának tanulmányozása. Azzal is egyetértek, hogy a való világban a társadalmi rendszerek soha nincsenek nyugalmi állapotban, s még a dinamikus egyensúly állapotában is csak nagyon ritkán vannak. De a társadalmi statika egy ilyen valószerűtlen, „mintha”-elméletének megértése mégis valódi értékekkel bírhat. Mindenesetre az elmúlt negyven év során én mindezt maximálisan érdekfeszítőnek találtam.

GLOSSZÁRIUM

Optimista módon azt képzeltem, könyvem megírása során sikerült elkerülnöm a szakkifejezések használatát, mikor azonban a szerkesztő felhívta a figyelmemet a tényre, hogy az az olvasó, aki olyan kifejezéssel találkozik, mint „az intézmények egymástól való egyidejű kölcsönös funkcionális függése” (22. o.), valószínűleg nem osztja véleményemet – gondolkodóba estem. Tulajdonképpen számos terminust megmagyaráztam a könyv törzsszövegében, és igazából nagyon nehéz lenne megmondani, hogy mi számít szakkifejezésnek és mi nem. A „nomotetikus” és „testvér” szavak egy egyszerű értelmező kéziszótárban is megtalálhatóak (feltéve ha a megfelelő szótárral rendelkezünk), ám lehetséges, hogy valaki, aki az előbbitől meghátrálna, sértőnek érezné az utóbbi magyarázatának közreadását, s megint mások talán a szavak egyikével sem találkoztak még.

Így hát a szómagyarázatok összeállítása igencsak önkényes. Kezemben egy piros ceruzával átfutottam a szövegen, hogy megjelöljem a szokatlan szavakat és kifejezéseket, majd mindezekhez még hozzátettem néhány olyan nem általánosan ismert kifejezést, amelyeket talán nem is használtam, de természetesen hozzátartoznak a mindennapi szociálintropológiai nyelvhez. A lista ódivatú. Az összes benne található kifejezés használatos már legalább harminc éve. Nem vettem fel a marxista antropológusok által ma használatos szakkifejezéseket, sem az amerikai kulturális antropológia folyton szaporodó neologizmusait. A lista tartalmaz néhány olyan szót is, amelyet az antropológusok eredetileg szakkifejezésként használtak, mára azonban bekerültek a köznyelvbe – ilyen például az exogámia, endogámia és a tabu szavak. Ezeket csak azért vettem ide, hogy emlékeztessem az olvasót, az antropológusok írásaiban ezek még mindig szakkifejezésként szerepelnek, nem pedig köznyelvi kifejezésekként, amely körülmény időnként félreértésekhez vezet.

Ágazati elv [lineage principle]: Az az elv, amely szerint a társadalmi szolidaritás a közös őstől való unilineáris leszármazás hitén alapul. (Lásd még: „leszármazás”, „szegmentáris ágazatok”).

Alkalmasság [fitness] (darwini értelemben): Kétszer írtam le a következőt: „a legalkalmasabbak megmaradásának darwini tétele” (a survival of the fittest). Puristák tiltakozhatnak. A kifejezést feltételezésem szerint Herbert Spencer találta ki, aki az evolúciót a szűkös forrásokért folytatott kíméletlen harcból fakadó folyamatnak tekintette; elképzelése szerint e harc „nyertesei” a fennmaradó fajok. A darwini elmélet szerint azonban az „alkalmasság” a „jó kondíció”-ra vonatkozik. Az egyedek közösségének tekintett fajok a mutációk következtében állandóan véletlenszerű változásokon mennek keresztül. A mutáció eredménye alkalmanként olyan organizmus, amely képes felhasználni a helyi biológiai-ökológiai rendszer korábban fel nem használt forrásait, és amely ennek következményeképpen nagyobb valószínűséggel örökíti jellemzőit a következő generációkra, mint kevésbé jól adaptálódott társai. Ezen elképzelés szerint a fajok úgy „maradnak fenn”, hogy (véletlenül) olyan ökológiai helyzetre (niche) találnak, amelyben más organizmusokkal *nincsenek* közvetlen versenyben. A genetika viharos fejlődése miatt a darwini típusú elképzelések drasztikus módosulásokon mennek keresztül. A társadalmi evolúció folyamatairól való elméletalkotás története sokkal messzebbre nyúlik vissza, mint a biológiai evolúcióé. Nincs semmilyen nyilvánvaló okunk feltételezni, hogy a két történelmi folyamat között bármilyen szoros analógiát felállíthatnánk. A társadalmi változás nagyon gyors folyamat; a biológiai evolúció mindig lassú, és rendszerint nagyon lassú. A változás azon típusai, amelyeket néhány szerző a- „társadalmi evolúció” jegyeinek tekint, inkább „lamarckiak”, mint „darwiniak”, és nyilvánvalóan „a szerzett jegyek” egyik generációról a következőre való „átörökítésétől” függenek.

Animizmus: A kifejezést E. B. Tylor használta annak megjelölésére, amit ő a „primitív vallás” tipikus formájának tekintett. Állítása szerint ez magában foglalja annak hitét, hogy a

nem ember alkotta tárgyakban, növényekben és állatokban „lelkek” lakoznak. A Tylor-féle animizmust nem könnyű megkülönböztetni a – más 19. századi antropológusok által – „fetisizmus”-nak nevezett jelenségtől.

Bilaterális leszármazás: Megkülönböztetendő az unilineáris leszármazástól. Ha unokatestvérek és másod-unokatestvérek stb. egymás között nem házasodnak, akkor minden egyednek két szülője, négy nagyszülője és nyolc dédszüloje van..., és ekkor őt az ősei mindegyikétől akár nő-, akár férfiágon leszármazott egyénekhez a „bilaterális rokonság” kapcsolata fűzi. A „rokonság”-nak e mindent felölelő értelmében biológiai szempontból fontos szerepe van, társadalmi szempontból azonban korlátozott jelentőséggel bír, mivel az embereket nem osztja egymástól megkülönböztethető csoportokra: végső soron mindegy, hogy te ki vagy, a te rokonaid és az enyémeik ugyanazok... mi mindannyian Ádámtól származunk! Az olyan társadalmakban, ahol az „unilineáris leszármazás” szabálya érvényesül (lásd „leszármazás”), az egyén szülei majdnem mindig két különböző „unilineáris leszármazási csoportba” (ágazatba) tartoznak. Az egyént rendszeren mindkét csoporthoz rokon kapcsolatok fűzik, de ezek a kapcsolatok egészen különböző típusúak. Néhány antropológus ebben az értelemben megkülönbözteti egymástól a rokonság két fajtáját, amely a filiáció kötelékén (lásd ott), illetve amely a „házasság útján szerzett” (lásd ott) kapcsolatokon alapul. Ezt a szóhasználatot követve (amelyet jómagam nem fogadok el) az érintett szerzők „rokonság és házasság”-ról írnak, utalva ezzel arra, hogy az „affiniális kapcsolatok” nem tartoznak a „rokonság” körébe.

Boszorkányság [witchcraft]: lásd „varázslat”.

Divináció [divination]: A kifejezés azon eljárások széles skálájára vonatkozik (beleértve a jóslatok figyelembevételét és a horoszkópok készítését), amelyek célja a jövő megjóslása azon okból, hogy a jövőmondó tanácsát kérő egyén számára az majd alapul szolgáljon a cselekvésre. Míg az egzotikus kultúrák jósló eljárásainak némelyike az olvasó számára meglehetősen bizarrnak tűnhet, ne feledjük, hogy saját társa-

dalmi rendszerünk számtalan különféle jóst foglalkoztat – közgazdászokat, meteorológusokat, közvélemény-kutatókat, pszichiátereket stb. –, akiknek látható módon pontos előrejelzési képessége semmivel sem jobb, mint mondjuk az azande méreg-jóshely kezelőié. (Lásd még: „Samanizmus”.)

Ego bilaterális vérrokonainak köre [kindered]: Egy közös ős mind nőági, mind férfiági leszármazottai. Az ilyen leszármazottak nem alkotják egyedek különálló csoportját (lásd „bilaterális rokonság”). Ahol az ego bilaterális vérrokonainak köre hatékony társadalmi egységként működik, ott ezeket nem a „közös őstől való leszármazás”, hanem néhány más tényező határolja körül, mint például az a körülmény, hogy minden tag ugyanazon területen él, vagy hogy mindannyiuknak jusuk van egy közös földbirtokra.

Endogámia [endogamy]: Szabály, amely kiköti, hogy a törvényesen elismert házasságban a férjnek és a feleségnek a szabály által meghatározott ugyanazon társadalmi csoport tagjainak kell lennie, ahogyan például az ortodox judaizmus szerint a zsidó férfinak mindig zsidó nővel kell házasságot kötnie, és fordítva.

Exogámia [exogamy]: Szabály, amely kiköti, hogy a törvényesen elismert házasságban a férjnek és a feleségnek a szabály által meghatározott különböző társadalmi csoportokból kell származnia. Ilyen például az európai társadalmakban az az általános szabály, miszerint a közös szülőktől származó férfi és nő nem köthet házasságot. Az unilineáris leszármazási rendszerekben (lásd „leszármazás”) a kisebb kiterjedésű ágazatok rendszerint exogámok. Néhány antropológus úgy ír, mintha az „exogámia” az „incestus” közvetlen ellentétje lenne. Azonban mindez nem ilyen egyszerű. Az incestust illető szabályok a szexuális kapcsolatokra, az exogámiára vonatkozó szabályok a törvényes „házassági” szerződésekre vonatkoznak.

Filiáció [filiation]: Megkülönböztetendő a „leszármazás”-tól (lásd ott). A gyermek és egyik szülője közötti, egygenerációs közvetlen kötelék. Fortes használatában a „komplementer

filiáció" kifejezés a gyermekkel *nem* közös leszármazási csoportba tartozó szülőhöz fűződő filiációs kapcsolatot jelöli: például egy patrilineáris rendszerben a komplementer filiáció a gyermek és anyja közötti filiációs köteléket jelenti.

Fő nélküli [acephalous]: A „fő nélküli társadalmak” olyan társadalmi rendszerek, amelyek mindenféle központosított államszervezet nélkül egybefüggő politikai entitásként működnek. Az afrikanisták a fogalmat különféle társadalmak megjelölésére használták, többek között a nuer (Dél-Szudán) és a tallensi (Észak-Ghána) társadalmakra is.

Funkcionalista empirizmus: Szövegemben megkülönböztettem a *strukturalista idealizmustól* (vagy néha a *strukturalista racionalizmustól*). Amit úgy vélünk, hogy a külső világról tudunk, az azokból az interpretációkból származik, amelyek érzéki benyomásainkat átszövik. Ezeket az interpretációkat nyilvánvalóan erősen befolyásolja képzettségünk és a nyelvhasználatunk. Az antropológiai adatok így egyrészt a „külső világ”-ban létező dolgokból és megfigyelt viselkedésekből, másrészt az „emberek fejében” létező képzetekből, szimbólumokból, hiedelmekből, értékekből stb. állnak. Az általam „funkcionalista empiristák”-nak nevezett antropológusok (mint Malinowski és Firth) behavioristák. Készek megbízni érzékeikben, és érdeklődésük középpontjában főképpen a külső világ feltételezhetőleg „objektív tényei” állnak. Ezzel szemben a „strukturalista idealista” meggyőződésű antropológusok (mint Lévi-Strauss és Schneider) nem bíznak érzéki benyomásaikban, és figyelmüket a szimbólumokban és a nyelvhasználatban kifejeződő gondolati mintákra irányítják. Majdnem minden mai szociálintropológus egy bizonyos fokig kulturális relativista – szkeptikusak a kérdést illetően, hogy vajon vannak-e egyetemes „természeti törvények”, amelyekből egy racionális erkölcsi felfogás származtatható –, de a funkcionalista empiristák sokkal kevésbé szélsőségesen elkötelezettek kulturális relativizmusuknak, mint némely kollégáik.

Funkcionalizmus: Szövegemben az antropológiai funkcionalizmus különféle formáinak számos aspektusáról szóltam. A funkcionalista antropológusok megkülönböztető jegye,

hogy számukra elsődleges fontosságú annak a megértése, hogy az adott időben, adott helyen együtt létezőkként megfigyelhető társadalmi intézmények hogyan „illeszkednek össze” a bennük részt vevők számára többé-kevésbé összefüggő, „értelmes” egésszé. A funkcionalizmus ebben a tekintetben elválik a különböző antropológiai irányzatoktól, amelyekben a kutató a társadalmi intézmények rendszerét elemeire bontja, majd az egyes elemeket kultúráközi összehasonlítás alá veti. Így az olyan tanulmányok, amelyek mitológiákat vagy rokonsági terminológiákat tárgyalnak és hasonlítanak össze anélkül, hogy a társadalmi kontextus részleteire – amelybe azok eredetileg be voltak ágyazva – hivatkoznának, alapvetően „antifunkcionalisták”.

Genitor (eredetileg latin): Egy gyermek biológiai értelemben vett apja. Néhány társadalomban a *genitor* és a *pater* (törvényes apa) státusát határozottan megkülönböztetik. A *pater* státusát a gyermek anyjával kötött „házassági szerződés” alapozza meg. Leggyakrabban a *genitor* és a *pater* ugyanaz a személy, azonban sok olyan társadalom létezik, amelyben a *pater* státust nő töltheti be. Időnként további megkülönböztetések is szükségesek így például a valódi biológiai *genitor* és a hivatalosan elismert *genitor* között; de néha az is előfordul, hogy a *pater* szerepe több férfi között oszlik meg.

Házasság útján szerzett rokonság v. házassági rokonság v. affiniális rokonság [affinity]: Olyan rokoni kapcsolatot, amely a közös őstől való leszármazással szemben „házasság”-ból származik. Szembeállítható a „vérrokonság”-gal (lásd lentebb). Sok szociálantropológus természetesnek veszi, hogy az „affiniális rokonság” minden emberi társadalomban külön kategóriát képez. Ez maga után vonja a feltételezést, miszerint a „házasság” egyetemes emberi intézmény. E feltételezés azonban számos alapvető kérdést megválaszoltnak tekint. Lévi-Strauss követői az affiniális szál (szálak) által összekötött társadalmi csoportok kötelékeinek megjelölésére a „szövettség” kifejezést használják, szembeállítva azzal a kötelékkel, amely az egyes ágazat szegmenseit a közös leszármazáson keresztül kapcsolja össze.

Házasság: A legtöbb antropológiai monográfiát úgy írják, mint-ha a „házasság” egyetemes intézmény lenne. E könyvben kifejtem, hogy bár a „házasság” címszóval leírt különböző intézmények némileg hasonlóak, mindazonáltal szociológiai szempontból nem közvetlenül összevethetőek. (Lásd 6. fejezet.)

Homeosztatisz egyensúly [homeostatic equilibrium]: A durkheimi szociológiában és az abból származó strukturális funkcionalista antropológiában sokszor feltételezték, hogy egy társadalmat „egészséges” állapotában mindig a stabil (ún. homeosztatisz) egyensúly jellemzi, abban az értelemben, hogy amint a rendszer „természetes” szerves egységét valami megzavarja, olyan társadalmi erők lépnek működésbe, amelyek a dolgokat gyorsan visszaállítják „normális” állapotukba. Azokat a társadalmakat, amelyekben ez a homeosztatisz helyreállítási folyamat nem működik, kóros állapotban lévőeknek tartották. Úgy tűnik, az „egyensúly”-ra való hivatkozások az antropológiai irodalomban mindig a tartós egyensúly állapotára utalnak. A bizonytalan egyensúlyi helyzetről (azaz a hegyesebb végén egyensúlyozó tojásról) sosem esik szó. A mai szociálintropológusok sokkal kevésbé osztják azt a hitet, hogy a megfigyelt tények egységbe rendezett, stabil társadalmi rendszer részét képezik.

Hozomány [dowry]: Az a tulajdonbéli javadalom, amelyet a menyasszony házasságkötéskor magával visz férje családjába. Nem tekintendő egyfajta megfordított „menyasszonyváltás”-nak („vőlegényváltás”). Jogi magyarázat szerint a „hozomány” a nő személyes tulajdona, nem a férjé.

HRAF, „Human Relations Area Files”: Az antropológiai monográfiák etnográfiai tartalmának kivonatolására és karterezésére sorolásra kidolgozott rendszer. G. P. Murdock kezdeményezte, amikor a Yale Egyetemen volt az antropológia professzora; ma tőle függetlenül működik. A hivatásos antropológusok véleménye messzemenőig megoszlik abban a tekintetben, hogy vajon a néprajzi adatok ilyen mutatózása szolgál-e valamilyen hasznos célt.

Incestus [incest]: Minden társadalom rendelkezik erkölcsi értékrenddel a szexuális viselkedés szabályozására vonatkozóan. Az ezekből következő tilalmak némelyikére rendszerint az „incestus-tabuk” kifejezéssel hivatkozunk. A kérdéssel foglalkozó antropológiai irodalom igen kevés kielégítő, elsősorban mert feltételezi, hogy az angol nyelvben vagy az angol jogban „vérfertőzés” alá sorolt sajátos tilalmak összességében van valamiféle egyetemesség, másodsorban mert az „incestus” – két, közeli rokonnak számító egyén közti szexuális kapcsolat – rendszerint elkülönítve tárgyalják az olyan más szexuális „kihágásoktól”, mint „házasságtörés”, „az állatokkal való fajtalankodás”, „homoszexualitás”.

Intézmény [institution]: E kifejezés nagyon gyakran előfordul a szociálintropológusok írásaiban, de nagyon tág értelemben használatos. Jómagam hasonló értelemben használom, mint Malinowski. Ez esetben az „intézmény” fogalma nemcsak a szokásos dolgok egy adott készletét öleli fel, hanem azon személyeket is, akiket ezek érintenek, a forrásokat, az általuk alkalmazott technikai ismereteket, a „játékszabályokat” és azt a „mitikus okmányt”, amely igazolja az intézmény és fennmaradásának létjogosultságát.

Karizma: „Isteni kegy”. A fogalmat eredetileg Max Weber vezette be a szociológiába, amikor ihletett próféták „karizmatikus uralmát” megkülönböztette a hivatalnokok „legitim uralmától”. A „karizmatikus uralom” lényege az, hogy nem az emberektől származó megbízatáson alapszik. Mindazonáltal végső soron minden hatalom karizmatikus, lévén hogy a hivatalnokok hierarchiájának csúcsán olyan hivatal áll, amelynek hatalmát önmagából származtatják. Így végül Weber a magas hivatalokhoz kapcsolódó „karizmáról” kezdett írni, mint amilyen például a kínai császáré is volt.

Kozmológia: Amikor a modern elméleti csillagászok a „kozmológiá”-ra hivatkoznak, a világegyetem keletkezésének és teljes mai felépítésének elméletre gondolnak. Habár az ilyen elméletek a Királyi Természettudományos Akadémia álláspontja szerint teljességgel „tudományosnak” számítanak, mégis nagyon gyorsan változnak, és végső soron lényegileg igazolatlan

(és talán igazolhatatlan) hiedelmeken nyugszanak. A hiedelmek és mágikus eljárások rendszerei – melyekre a szociálanropológusok szokás szerint „primitív vallás”-ként hivatkoznak – ebben az értelemben véve kozmológiákkal kapcsolatosak, és e könyvben a „kozmológia” ezt jelenti (lásd még „vallás”).

Leszármazás [descent]: Megkülönböztetendő a „filiáció”-tól (lásd ott). A különböző antropológusok e kifejezést kissé eltérő értelemben használják. Általában véve a brit használat pontosabb, mint akár az amerikai, akár a francia, mindazonáltal ez sem egységes. Jómagam Fortest követem, aki szerint a „leszármazás” csak az unilineáris leszármazási csoportok (ágazatok) kontextusában bír értelemmel. Egy ágazat tagjainak közös identitása azon állításon alapul, hogy mindannyian egy nemen keresztül (akár férfiágon [patrilineáris leszármazás], akár nőágon [matrilineáris leszármazás]) egyazon közös őstől származnak. Ennek alapján megkülönböztetünk „patrilineáris ágazat”-ot [patrilineage] és „matrilineáris ágazat”-ot [matrilineage].

Mágia: Frazer korának antropológiai irodalma azt a benyomást kelti, hogy a „mágia” az antropológusok számára központi jelentőséggel bír, és hogy az minden fennakadás nélkül „nem racionális célzatos tevékenység”-nek tekinthető. Kevés kortárs szociálanropológus állítaná biztosan, hogy meg tudja különböztetni a mágikus és a nem mágikus tevékenységeket. Jóformán minden célzatos tevékenység tartalmaz olyan elemeket, amelyek mechanisztikus szempontból szigorúan véve nem tekinthetők „szükséges”-nek, mindazonáltal a cselekvő számára „szimbolikus” értéket képviselnek. A néprajzi irodalomban „mágia”-ként leírt cselekmények olyanok, amelyekben ez a szimbolikus összetevő erősen hangsúlyozott, ezek azonban nem képezik a cselekmények külön osztályát. (Lásd még „rontás”).

Matrilineáris: A *patrilineáris* ellentéte. (Lásd „leszármazás”).

Menyasszonyváltás [brideprice, bridewealth]: A legtöbb emberi társadalomban a szociálanropológusok által „házasság”-nak nevezett intézmény inkább két rokonsági csoport között lét-

rejövő szerződéses megegyezés, mint egyszerűen egy férfi és egy nő párválasztása. A házasság a két csoport között affiniális (szövetségi) köteléket hoz létre (vagy erősít meg). A nő (és potenciális leszármazottai) feletti rendelkezési jog saját születési csoportjáról a férj csoportjára való átruházása a reciprocitások – a különböző javak és juttatások cseréjében kifejeződő – láncának veti meg az alapját, amely évekig is eltarthat, talán generációkon keresztül is. A fizetség fő formáját, amelyet a férj és annak rokonsága szolgáltat a feleség rokonságának, rendszerint „menyasszonyváltás”-nak nevezik. Az efféle fizetségek semmilyen egyszerű értelemben nem tekinthetők „ár”-nak – a menyasszonyt nem „eladják” –, mindazonáltal a szóban forgó ügylet komoly gazdasági jelentőséggel bírhat (lásd még „hozomány”).

Nomotetikus [nomothetic]: Ez a kevésbé ismert szó jelentős szerepet kap mind Radcliffe-Brown, mind Marvin Harris munkáiban. A kifejezés arra a meggyőződésükre utal, miszerint az antropológus feladata, hogy a természettudományokban kinyilvánított általános törvények mintájára a társadalmi és kulturális folyamatok „általános törvényeit” felkutassa. Egyetlen ilyen általános törvényt – mást mint banalitást – sem sikerült eddig felfedezni.

Osztályozó rokonsági terminológiák [classificatory kinship terminologies]: Nagy-Britannia mai lakói igen kevés rokont tartanak számon, és az olyan rokonsági terminusokat, mint fivér, nővér, apa, anya, nagybácsi, nagynéni, nagyon korlátozott értelemben használják. Számos emberi társadalomban az efféle kapcsolatokat kifejező szavak nem ilyen korlátozott értelemben használatos kategóriákat képeznek, s egy-egy ilyen kategóriába számos személy tartozik, valahogyan úgy, mint amikor az angol beszélő azt mondja: „ő valamiféle unokatestvérem”. Az antropológiai monográfiákat olvasóknak ezt nem szabad szem előtt téveszteniük. Az „anyám fivérének leánya” hivatkozást ama tény fényében kell értelmeznünk, hogy minden egyén számos különböző személyt szólíthat „anyám”-nak, számos különböző „párhuzamos unokatestvért” (lásd „unokatestvér”) „bátyám”-nak és számos, meglehetősen távoli „unokahúg”-ot „lányom”-nak.

Pater: lásd *genitor*.

Patrilaterális/matrilaterális: A különböző kategóriába tartozó kereszt-unokatestvérek (lásd „unokatestvérek”) megkülönböztetésére használatos kifejezések. A patrilaterális (apai ági) kereszt-unokatestvérek az ego apai nőtestvéreinek a gyermekei; a matrilaterális (anyai ági) kereszt-unokatestvérek az ego anyai fivéreinek a gyermekei. Így a matrilaterális kereszt-unokatestvérek házassága egy olyan rendszer, melyben – mint minden szabályos házasságban – a férj és a feleség úgy viszonyul egymáshoz, mint A/b. Ez ugyanaz a klasszifikációs viszony, mint amely az „apa nővérének fia” és az „anya fivérének lánya” között van.

Patrilineáris: A *matrilineáris* ellentéte. (Lásd „leszármazás”.)

Samanizmus: Tulajdonképpen a kifejezés csak a szellemi közvetítők kultuszának Szibériában található speciális formájára alkalmazható. Az újabb irodalomban a „sámán” szó majdnem bármilyen szellemi közvetítő megnevezésére használható, azaz a kultikus tevékenységek bármelyik olyan formájára, amelyben a közvetítő – transzállapotban – a másik világból származó szellemlény által megszállva szól. Ebben az általános értelemben véve a samanizmus a világon szerte elterjedt jelenség. Némely szempontból egyfajta „divinációnak”-nak tekinthető (lásd ott).

Strukturális funkcionalizmus: Újabb keletű kifejezés, amellyel Radcliffe-Brown követőinek funkcionalizmusát megkülönböztetik Malinowski funkcionalizmusától. (Lásd „funkcionalizmus”.) A strukturális funkcionalizmus alapvetően az a funkcionalizmus, amelyet Durkheim fejtett ki a *De la division du travail social*-ban (1893), keverve a Max Weber-féle „ideáltípus” szociológiájával. E séma szerint egy intézmény funkciója az a szerep, amelyet az a társadalom mint egész létének a fenntartásában játszik – modellre alkalmazható analógiának azt tekintették, hogy „az emlős szívének a funkciója a vérkeringés biztosítása”. Az ezzel szemben álló Malinowski-féle nézet szerint egy intézmény funkciója az, hogy elősegítse a társadalom egyes tagjai túlélésének valószínűségét. (Lásd még „társadalmi struktúra”.)

Strukturalista idealizmus: lásd „funkcionalista empirizmus”.

Strukturalizmus: E könyvben a „strukturalizmus” kifejezés arra a jellegzetes antropológiai gyakorlatra vonatkozik, amelyet Lévi-Strauss fejlesztett ki 1945 után. Alapgondolata szerint a kulturális formák a bennük lévő azon minták miatt érdekesek, amelyek különböző transzformációkban az emberi gondolkodás alapvető konfigurációinak kifejeződését képviselik. E nézőpont szerint az antropológus végső célja nem az egyes társadalmi rendszerek megértése, hanem azon elvek megfejtése, amelyek által az emberi elme működik.

Szegmentáris ágazatok [segmentary lineages]: Az ágazati rendszerek (unilineáris leszármazási rendszerek) rendszeresen hierarchikusan rendeződnek el, úgy, hogy az A főágazat az A1 és A2 szegmenseket tartalmazza, amelyek viszont tovább oszlanak az A1.a, A1.b, A2.a, A2.b stb... szegmensekre. Ehhez hasonlóan megvan a „szolidaritás” és „szembenállás” érzésének a hierarchiája („mi” / „ők”). A összes tagja egységbe tömörülhet a hozzá hasonló B tagjaival szemben, azonban egy másik kontextusban A1 összes tagja egységesen felléphet A2-vel szemben, vagy A1.a összes tagja A2.b ellenében. Az ilyen típusú társadalmi struktúra, amelyet Durkheim „mechanikus szolidaritás”-nak nevezett, nem csak az ágazati rendszerekre jellemző, azonban a legtöbb ilyen rendszer jellegzetessége.

Szinkrón/diakrón: Annak szembeállítása, hogy a társadalmi rendszer egészét egy időpontban vizsgáljuk, mint egy fénykép esetében, vagy ugyanazon rendszert a történelmi események sorozataként szemléljük. A szociálantropológusok tanulmányai legnagyobbbrészt szinkronikus elemzések; rendszerint az egyes társadalmakat az adott időpontban funkcionálisan „többé-kevésbé” egybefüggő rendszerekként ábrázolják. A szociálantropológusok az ilyen vizsgálatokat azzal az érveléssel igazolják, hogy ha nincs történelmi bizonyíték arról, ami a múltban ténylegesen történt, csak pocsékoljuk az időnket, ha a történeteket ki akarjuk találni.

Szokásjog [jural rules]: Megkülönböztetendő a *jogszabályoktól* [legal rules]. Ezek olyan szabályok, amelyek foganatosítják az egyén jogait és kötelességeit, s amelyek a törvény erejével bírnak, mindazonáltal a törvényhozás helyett inkább a szokás szentesíti őket.

Szövetség [alliance]: lásd „Házasság útján szerzett rokonság”

Tabu: A szó polinéz/melanéz eredetű, de az antropológiában szakkifejezéssé vált. Egy cselekedetet, tárgyat vagy teret akkor tekintünk „tabu”-nak, ha „tilos” azt megtenni, megérinteni, megenni, abba belépni stb. Az ilyen tilalmakat sokféle módon tehetik ésszerűvé: a tabu megszegése „veszélyes”, „visszatetsző”, „szentségtörő”, vagy a „szokással ellenkező” lehet. Az antropológiai elmélet tetemes részének középpontjában az a kérdés áll, hogy a tabu fókuszpontjában miért éppen az ott lévő dolgok vannak. Ez az elmélet közvetlen kapcsolatban áll e könyv központi kérdésével, amely az emberi viszonyokban fellelhető kontinuitás és diszkontinuitás közötti kapcsolatról szól.

Társadalmi struktúra: E kifejezést a szociálintropológusok és a kulturális antropológusok számos különböző értelemben használják. A brit szociálintropológusok általában Radcliffe-Brownt követik. A társadalmat mint egészet úgy tekintik, mint egyfajta organizmust, amelyben a különböző intézmények (lásd ott) úgy kapcsolódnak össze, hogy működő egész alkossanak. A társadalmi struktúra az ilyen, önmagukat fenntartó rendszerek tartós váza. A társadalmi struktúra és a társadalom mint egész közötti kapcsolat hozzávetőleges analógiája az, ahogy egy élő emlős csontváza és teste kapcsolatban áll egymással. A „struktúra” szónak ebben az értelemben véve kevés köze van a G. P. Murdock által használt „társadalmi struktúra” kifejezéshez, amely azt sugallja, hogy a társadalom az épületet alkotó téglák együtteséhez hasonlóan egy különálló entitásokból összetevődő aggregátum, vagy akár Lévi-Strauss „struktúrájához”, amely inkább a minták absztrakt (matematikai) elrendeződésére vonatkozik, mint azok konkrét megjelenési formáira.

Testvér [sibling]: Ugyanazon szülők bármely két gyermekét összekötő kapcsolat, beleértve ebbe a fítestvér/fítestvér, nőtestvér/nőtestvér és fítestvér/nőtestvér kapcsolatokat.

Többjelentésű [polysemic]: „Több jelentéssel bíró”. A rituális tevékenységekre mindenhol jellemző az a tulajdonság, hogy több „jelentésszinttel” rendelkeznek, amelyek mindegyike minden másikkal metaforája. A korábbi antropológiai irodalom egyik legnagyobb hiányossága volt, hogy a „mágikus” cselekvés tárgyalása során nem szenteltek kellő figyelmet e ténynek.

Totemizmus: „Az állatok és növények tisztelete”. A 19. század második felében a „totemizmus” volt a Tylor-féle „animizmus” (lásd ott) legfőbb riválisa, mint a „primitív vallás” feltételezett jellemző formája.

Unokatestvérek: a) *kereszt-unokatestvér* [cross-cousin] – két egyén közötti kapcsolat oly módon, hogy egyikük anyja a másik apjának a nőtestvére; b) *párhuzamos unokatestvér* [parallel cousin] – szintén két egyén közötti kapcsolat, amelyben *vagy* a két anya, *vagy* a két apa egymás testvérei. Sok társadalomban a kereszt-unokatestvéri kapcsolatot élesen megkülönböztetik a párhuzamos unokatestvéri kapcsolattól. (Lásd még „patrilaterális/matrilaterális”).

Vallás: A mai angolban a „vallás” szó használata feltételezi egy egyházszervezet és hivatásos papok létét. Mivel ezek a jegyek rendszerint hiányoznak az antropológusok által tárgyalt „primitív vallások”-ból, egy másik kifejezés használata kevésbé lenne félrevezető. E könyvben a „kozmológiát” (lásd ott) használom, az antropológusok „primitív vallás” kifejezésével azonos értelemben.

Varázslat [sorcery]: Fogalmilag a „mágia” használata olyan célból, hogy az másokra szerencsétlenséget hozzon. Manapság az antropológusokat inkább a boszorkányok reputációja és a boszorkányvádakhoz vezető körülmények érdeklik, semmint a boszorkány tényleges tevékenysége. Néhány társadalomban a „boszorkányság”, amely magával vonja a hitet,

miszerint a „boszorkány” természetfeletti erőkkal rendelkezik (pl. hogy a boszorkány testét elhagyó lelke képes alvó áldozatának belső szerveit kivenni), megkülönböztethető a varázslattól, amelyet ezzel szemben teljesen mechanikus folyamatnak tekintenek. Ám a boszorkányság esetében éppúgy, mint a varázslat esetében is, az antropológust rendszerint inkább azok a társadalmi kapcsolatok érdeklik, amelyek a vádlót és a vádlottat, valamint a vádlottat és állítólagos áldozatát egymáshoz fűzik, semmint a feltételezett események lefolyásának részletei. (Lásd még „divináció”.)

Vérrokonság [consanguinity]: Szó szerint „ugyanabból a vérből való”. Megkülönböztetendő a „házassági rokonság”-tól (lásd ott). E kifejezést ma már ritkán használják az antropológusok, de Morgan 1871-ben megjelent, a rokonsági terminológiákról írott klasszikus tanulmányának címe *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* volt. E műben Morgan körülbelül úgy különbözteti meg a „vérrokonságot” a „házassági” rokonságtól, ahogyan néhány mai antropológus a „rokonságot” és a „házasságot”. (Lásd fentebb, „bilaterális rokonság”.)

the first of these is the fact that the
the second is the fact that the
the third is the fact that the
the fourth is the fact that the
the fifth is the fact that the
the sixth is the fact that the
the seventh is the fact that the
the eighth is the fact that the
the ninth is the fact that the
the tenth is the fact that the

the eleventh is the fact that the
the twelfth is the fact that the
the thirteenth is the fact that the
the fourteenth is the fact that the
the fifteenth is the fact that the
the sixteenth is the fact that the
the seventeenth is the fact that the
the eighteenth is the fact that the
the nineteenth is the fact that the
the twentieth is the fact that the

BIBLIOGRÁFIA

- Arens, W. (1979) *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*. New York, Oxford University Press.
- Buettner-Janusch, J. (1966) *Origins of Man: Physical Anthropology*. New York, Wiley.
- Cline, W. (1936) *Notes on the People of Siwah and el-Garah in the Libyan Desert*. Menasha, George Banta Publishing Co.
- D'Oyly, J. (1929) *A Sketch of the Constitution of the Kandyen Kingdom*. Colombo, Government Printer.
- Darwin, C. (1872) *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. London, Murray.
- Dawkins, R. (1979) *The Selfish Gene*. New York, Oxford University Press.
- Dumont, L. (1970) *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*. London, Weidenfeld and Nicolson.
- Durkheim, E. (1893) *De la division du travail social*. Paris, Alcan.
- (1986) *A társadalmi munkamegosztásról*. Budapest, MTA Szociológiai Intézet.
- Engels, F. (1884) *A család, a magántulajdon és az állam eredete*. In: Marx–Engels művei, 21. kötet, Budapest, Kossuth, 1970.
- Evans-Pritchard, E. E. (1935) Science and Sentiment: an exposition and criticism of the writings of Pareto. *Bulletin of the Faculty of Arts; University of Egypt*, Vol. 3. Part 2. (December 1935 [Giza]).
- (1940) *The Nuer*. Oxford, Clarendon Press.
- (1951) *Kinship and Marriage among the Nuer*. Oxford, Clarendon Press.
- (1956) *Nuer Religion*. Oxford, Clarendon Press.
- (1965) *Theories of Primitive Religion*. Oxford, Clarendon Press
- Fei, Hsiao-Tung (1939) *Peasant Life in China*. London, Routledge.
- Firth, R. (1936) *We, The Tikopia: A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia*. London, Allen and Unwin.
- (1959) *Social Change in Tikopia: Re-Study of a Polynesian Community after a Generation*. London, Allen and Unwin.
- Fitzgerald, C. P. (1941) *The Tower of Five Glories: A Study of the Min Chia of Ta Li, Yunnan*. London: Cresser Press.
- Fortes, M. (1945) *The Dynamics of Clanship among the Tellensi*. London, Oxford University Press.

- (1949) *The Web of Kinship among the Tallensi*. London, Oxford University Press.
- Fortes, M. and Evans-Pritchard, E. E. (1940) *African Political Systems*. London, Oxford University Press.
- Foucault, M. (1966) *Les Mots et les choses*. Paris, Gallimard.
- Frazer, J. G. (1890) *The Golden Bough*. London, Macmillan.
- (1993) *Az aranyág*. Budapest, Századvég.
- Geertz, H. and Geertz, C. (1975) *Kinship in Bali*. Chicago, University of Chicago Press.
- Goody, J. (1976) *Production and Reproduction: A Comparative Study in the Domestic Domain*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Gough, K. (1961) 6.–8. Fejezet. In: D. M. Schneider and Kathleen Gough (Eds.) *Matrilineal Kinship*. Berkeley, University of California Press.
- Gramsci, A. (1977) *The Modern Prince and Other Writings*. New York, International Publisher.
- (1977) *Az új fejedelem. Jegyzetek Machiavellihez*. Budapest, Magyar Helikon.
- Hanson, O. (1913) *The Kachins: their Customs and Traditions*. Rangoon, American Baptist Mission Press.
- Harris, M. (1969) *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*. London, Routledge and Kegan Paul.
- (1978) *Cannibals and Kings: The Origins of Cultures*. London, Collins.
- (1979) *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*. New York, Random House.
- Hertz, R. (1907) *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*. *Année Sociologique*. Vol. X. 48–137. old.
- Hobbes, T. (1651) *Leviatán*. Budapest, Helikon, 1970.
- Hodgen, M. T. (1964) *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Philadelphia, Philadelphia University Press.
- Hopkins, K. (1980) Brother-Sister Marriage in Roman Egypt. In: *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 22. 303–354. old.
- Hsu, F. L. K. (1949) *Under der Ancestors' Shadow: Chinese Culture and Personality*. London, Routledge and Kegan Paul.
- Hugh-Jones, C. (1979) *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Hugh-Jones S. (1979) *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Lafitau, J. F. (1724) *Moeurs des sauvages Amériquains comparées aux mœurs des premiers temps*. Paris.
- Leach, E. R. (1954) *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. London, G. Bell & Sons, [later editions Athlone Press].
- (1961) *Pul Eliya: A Village in Ceylon*. Cambridge, Cambridge University Press.

- (1980) *L'Unité de l'homme et autres essais*. Paris, Gallimard.
- Lévi-Strauss, C. (1949) *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris, PUF.
- (1962) *La Pensée sauvage*. Paris, Plon.
- (1964–71) *Mythologiques*. 4 vols, Paris, Plon.
- (1958) *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.
- Lin Yueh-hwa (1948) *The Golden Wing: A Sociological Study of Chinese Familism*. London, Kegan Paul.
- Linné, Sir C. (Linnaeus) (1735) *A General System of Nature*.
- Locke, J. (1690) *Értekezés az emberi értelemről I–II. kötet*. Budapest, Akadémiai, 1979.
- Maine, H. S. (1861) *Az ősi jog*. Budapest, Gondolat, 1988.
- Maître, J. de (1796) *Les Considerations sur la France*. Kritikai kiad. Paris, Vrin.
- Malinowski, B. (1922) *Argonauts of the Western Pacific*. London, Routledge.
- (1929) *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*. London, Routledge.
- (1935) *Coral Gardens and their Magic*. 2 vols, London, Allen and Unwin.
- (1972) *Baloma*. Budapest, Gondolat.
- Mandeville (C14) *The Travels of Sir John Mandeville*.
- Montaigne, M. de (1580) *Essais*. Idézet a Penguin Classics kiadásból.
- Montaigne (1957) *Esszék*. Vál., ford. Bajcsa András. Budapest, Bibliotheca.
- (1983) *Esszék*. Vál., bev. és jegyz. Oláh Tibor. Bukarest, Kriterion.
- More, H. (1653) *Conjectura Cabbalistica*
- Morgan, L. H. (1871) *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Smithsonian Contributions to Knowledge, No 218. Washington, Smithsonian Institution.
- (1877) *Az ősi társadalom*. Budapest, Gondolat, 1961.
- Murdock, G. P. (1949) *Social Structure*. New York, Macmillan.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1922) *The Andaman Islanders*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Radcliffe-Brown, A. R. and Daryll Forde (eds) (1950) *African Systems of Kinship and Marriage*. London, Oxford University Press.
- Raglan, Lord (1964) *The Temple and the House*. New York, W. W. Norton.
- Roberts, J. M. (1964) *The Self Management of Cultures*. In: W. H. Goodenough (ed.), *Explorations in Cultural Anthropology*. New York, McGraw-Hill, 433–454. old.
- Schmitt, J.-C. (1979) *Le saint levrier: Guinefort, guerisseur d'enfants depuis le XIII^{ème} siècle*. Paris, Flammarion.
- Schneider, D. M. (1968) *American Kinship: A Cultural Account*. Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall Inc.

- (1976) Notes toward a Theory of Culture. In: K. H. Basso and H. A. Selby (eds.) *Meaning in Anthropology*. Albuquerque, University of New Mexico Press, 197-220. old.
- Seboek, T. A. and Seboek, J. U. (1980) *Speaking of Apes: A Critical Anthology of Two-Way Communication with Man*. New York, Plenum Publishing Corp.
- Turner, V. W. (1969) *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. London, Routledge and Kegan Paul.
- Tylor, E. B. (1871) *Primitive Culture*. 2 vols, London, John Murray.
- (1889) On a method of investigating the development of institutions, applied to laws of marriage and descent. *The Journal of the Anthropological Institute*, Vol XVIII. 245-274. old.
- (1975) A kultúra tudománya. In: *Forrásmunkák a kultúra elméletéből. Szöveggyűjtemény*. Szerk.: Maróti Andor. Budapest, Tankönyvkiadó, 167-178. old.
- Tyson Sir W. (1708) *Orang-outang, sive homo silvestris: or the anatomy of a pygmie*.
- Van Gennep, A. (1908) *Les Rites de Passage*. Paris.
- Vico, G. (1744) *Az új tudomány*. Budapest, Akadémiai, 1979.
- Wilson, E. O. (1978) *On Human Nature*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Wittfogel, K. A. (1957) *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*. New Haven, Yale University Press.
- Yang, M. C. (1948) *A Chinese Village: Taitou, Shantung Province*. London, Kegan Paul.

MUTATÓ

- adósság 5. fejezet, 130, 138, 189
(l. még: ajándékok)
- affiniális rokonság (szövetség) 13,
40, 41, 141, 146, 154, 160, 163,
164, 174, 192, 193, 196, 203, 205
- ágazati elv 40, 160 (l. leszármazás)
- ágazatok (szegmentáris) 40, 42,
158, 172, 181, 202
- agyféltekék 97
- ajándék (ajándékcseré) 129, 130,
131, 137, 155, 156, 165, 167 (l. adósság)
- alkalmasság (evolúciós értelemben) 76, 86, 192
- állandó/nem állandó 144, 145
- általánosított csere 42, 131, 132,
145, 172 (l. még aszimmetria, kapcsolatoké)
- Amazonas 107
- amazonok (mítosz) 53, 55
- ambivalencia 133, 184, 185 (l. még liminalitás)
- American Anthropologist* 17
- Andamán-szigetek 21, 26, 53
- animizmus 79, 192, 193, 204
- Année Sociologique* 26
- antropológia (fajták-irányzatok)
7, 11, 12, 13, 14, 18, 30, 34
- anya fivére 166
- Arens, W. 56, 207
- Arisztotelész 20, 57, 59
- aszimmetria (kapcsolatoké) 50,
51, 131, 132, 172
- asztrológia 167, 193
- átmeneti rítusok 170, 171
- atyafiságpártolás (nepotizmus) 146
- ausztrál bennszülöttek 120
- Ausztrál Nemzeti Egyetem 44
- azandék 121
- Bali 37
- barát/ellenség 50, 51, 52, 145
- bembák 121
- betekintés 45, 46
- Biblia (keresztény) 52, 60, 63, 64,
123
- bilaterális rokonság 39, 40, 193,
194, 205
- bináris párok 8, 97, 99, 181, 185,
189
- Boas, F. 22, 29
- boszorkányság 18, 187, 193, 204,
205
- Botel Tobago (Koto Sho) 8
- Boxer, C. R. 70
- Brazília 55, 58
- British Association 80
- buddhizmus 79, 169
- Buettner-Janusch, J. 87, 88, 207
- bűn 99, 100 (l. tabu)
- Cabot, S. 56
- Caliban 55, 60
- Cambridge University Press 10
- Carnac 43
- Cavalli-Sforza, L. L. 77
- Chau Ju-Qua 53

Chicagói Egyetem 21
Chomsky, N. 94, 103
Cline, W. 177, 207
Columbia Egyetem 10
Comte, A. 93
Conan Doyle, Sir A. 55
Conway-előadás 10
Cook kapitány 56
Current Anthropology 17

család (fogalma) 151, 153
család, elemi (fázisai) 143, 151, 154
családi háztartás 143, 151 (l. még család, elemi)
csere 139, 145, 147, 148, 167 (l. még ajándék, ajándékcseré)
csimpánzok 87, 88
csuanák 121

D'Oyly, J. 167, 168–170, 207
Darwin, C. 25, 76, 80, 81, 86, 87, 89, 93, 104, 207
Dawkins, R. 25, 207
Deacon, A. B. 17
Descartes, R. (karteziánus) 77
divináció 193, 201, 205
Dumont, L. 146, 207
Durkheim, É. 11, 18, 21, 25, 26, 30, 32, 39, 41, 104, 197, 201, 202, 207

égghajlathoz való alkalmazkodás 16, 59, 90
egyensúly, dinamikus 30, 189 (l. még homeosztatisz egyensúly)
Egyesült Államok 20, 21, 23, 36
Egyiptom (római kori) 44, 52, 142
Eliade, M. 120
ember (mint faj) 12, 13, 50 (l. még *Homo sapiens*)

ember, természetes (fogalma) 64, 65
ember/szörnyeteg ellentét 53, 55, 56, 66, 182
Emberi Jogok Nyilatkozata 49
emberi lét/állati lét, az emberé 32, 74, 78, 82, 84, 86, 103
emberiség egysége 47, 49, 50, 59–61, 67, 72; 2. fejezet
empirizmus/idealizmus 11, 12, 38
endogámia 165, 194
Engels, F. 14, 16, 34, 135, 136, 145, 207
Epikurosz 80
értelem 57, 83
eszkimók 16
etnológia 12–14, 18, 21, 28
európaiak 13, 14, 16, 19, 60
Evans-Pritchard, E. E. 19, 38, 42, 45, 155, 157, 207, 208
evolúció, típusai 14, 76, 80
exogámia 132, 141, 157, 160, 194

faj 12, 13, 17, 20, 49, 50, 59, 60, 61, 71, 73, 80, 90
Fei, H.-T. 107, 109, 207
fejlődés 14, 30
feleségadók/feleségfogadók 172, 182
feminizmus 9
fetisizmus 193
filiáció 193, 194
filológia 12, 13
Firth, Sir R. 12, 23, 31, 38, 195, 207
Fitzgerald, C. P. 108, 207
fizikai antropológia 14, 20, 75, 87
folytonosság (kontinuitás) (társadalmi) 27
fordítás nehézségei 26, 32, 45, 46
Fortes, M. 31, 38, 42, 194, 199, 207, 208
Foucault, M. 48, 72, 73, 208

- fő nélküli társadalmak (l. még szegmentált – akefalosz – társadalmak)
- Franciaország 19, 20, 23, 41, 48, 56
- Frazer, Sir J. G. 19–21, 23, 185, 208
- Freud, S. 95
- Fried, M. 10
- funkcionalista empirizmus 38, 41, 195
- funkcionalizmus 23–26, 28, 31, 109, 112, 188, 195, 201
- Függetlenségi Nyilatkozat 69
- Ganésa 165, 185
- gazdaság (elsődlegessége) 112, 113
- Geertz, C. és Geertz, H. 37, 208
- Genezis 60, 62, 63, 79, 81, 100
- genitor 116, 158–160, 163, 164, 171, 196
- geometria 96
- Ghána 31, 195
- Gluckman, G. 38
- Goa 70
- Godelier, M. 41
- goigama (földművesek kasztja) 170
- Golson, J. 44
- Goody, J. 28, 208
- Gough, K. 159, 208
- görögök (ókori) 59, 181
- Gramsci, A. 67, 208
- Guinefort, Szent 82
- gyarmatosítás 13, 14, 70
- gyilkosság 99, 102
- Haddon, A. C. 17, 18, 21, 28
- Haggard, Sir H. R. 55
- Hanson, O. 184, 208
- Harris, M. 34, 36, 37, 44, 200, 208
- Hartland, E. S. 23
- hatalom (hatalmi potenciál) 133, 186
- házasság (édestestvérek között) 44
- házasság 6. fejezet, 150–178
- hena (mosóemberek kasztja) 169, 170
- Hérodotosz 53
- Hertz, R. 170, 208
- hierarchia (rangsor) 37, 48, 50, 52, 68, 106, 133, 138, 148
- hinduizmus 120
- Hippokratész követői 59
- historizmus 41, 42
- hivatalok (l. szerepek)
- Hobbes, T. 65, 66, 208
- Hodgen, M. T. 56, 208
- homeosztatisz egyensúly 30, 197
- hominidák 15, 89, 90
- Homo sapiens* 12, 15, 49, 61, 71, 87, 90
- homogenitás, társadalmaké 121
- homoszexualitás 177, 178
- Hopkins, K. 44, 208
- horoszkópok (l. asztrológia)
- hozomány 144, 156, 197
- Hsu, F. L. K. 107, 108, 208
- hugenotta kolónia 57
- Hugh-Jones, C. 10, 124–126, 148, 179, 208
- Hugh-Jones, S. 126, 208
- Human Relations Area Files (HRAF) 36, 197
- Hume, D. 83
- Huxley, T. H. 80
- Ibn Battúta 53
- incestus 44, 95, 98, 157, 186, 194, 198
- individualizmus 25, 48
- intelligencia 91

- intézmény 22, 23, 25, 27, 30, 39, 61,
150–152, 198, 201
- ipari társadalom 8, 15, 115, 131,
137
- írásbeliség 53, 120
- írással rendelkező kultúra 15,
188
- írástudók 68
- irokéz indiánok 64
- jami 8
- Jangce folyó 109
- Jefferson, T. 69, 72
- jeti 54
- jogrendszer 113, 114
- jogszabályok 203
- jóslatok 193
- Jouvenel, B. de 114
- judaizmus 194
- Jung, C. G. 95
- kacsinok (dzsingpók) 38, 40, 42,
140, 147, 148, 172, 179, 181,
183–188
- Kajhszienkung 109
- kannibalizmus (kannibálok) 34,
53–58, 66
- kapcsolatok 127–148
- Kappadókia 54
- karibok 55, 66
- karizma 68, 198
- kaszt 37, 165, 170
- Kerala állam (Dél-India) 159,
162
- két lábon járás (homonidáknál)
15, 90
- Kína 23, 35, 36, 53 (középkori),
107–109
- kínai antropológusok 107–109
- Kiriwina-sziget 22
- klasszifikáló rokonsági terminu-
sok 116–118, 129, 175, 200
- kognatikus rokonság (l. bilaterá-
lis rokonság)
- Koko (a gorilla) 82, 88, 103
- kókuszdíó-rítus (szingaléz) 165,
166
- Kolumbusz 53–55
- konformitás (szokáshoz) 110
- konszangvinikus kapcsolatok 40,
141, 205
- kontinuitás/diszkontinuitás 8,
37, 74, 75, 79, 84, 87, 89, 91, 119,
178, 188, 203
- korlátozott csere 42, 130, 131 (l.
még szimmetrikus kapcsolatok)
- kozmológia 52, 53, 114, 123, 179,
180, 198, 199, 204
- közvetítő, szellemi 181, 187, 201
- Kréta (minószi) 43
- Kristóf, Szent 54
- Krisztus 64
- kula (csererendszer) 21, 132, 133,
145
- kultúra, kultúrák 17, 19, 32, 33, 48,
75, 77
- kulturális antropológia 11, 12, 20,
28, 29, 31–36, 45, 75, 102, 103,
191
- kulturális materializmus 34, 188
(l. még Harris, M.)
- Lafitau, J. F. 64, 208
- Lamarck, J. B. P. A. de M. 192
- Lang, A. 182
- Las Casas, B. 57
- Leach, E. R. 208, 209
- lélek 79–81, 103, 193
- leszármazás 28, 42, 51, 142, 182,
193, 194, 199, 202
- Létezők Nagy Lánca 62, 66, 80
- Lévi-Strauss, C. 9, 11, 12, 15, 19,
23, 28–31, 38, 40–42, 44, 76, 95,
98, 112, 122, 130–132, 156, 157,
172, 195, 196, 202, 203, 209

- levirátság 158
 Lévy-Bruhl, L. 19
 liminalitás 133, 134, 171 (l. még ambivalencia)
 Lin, Y.-h. 107, 209
 Linné, Sir C. 62, 71, 72, 209
 literátusok (l. írástudók)
 Liverpooli Egyetem 20
 Locke, J. 66, 209
 London School of Economics 22
 Lowie 29
 Lucretius 80
 Lyell, Sir C. 80
- magánélet 115
 mágia 18, 19, 24, 114, 199, 204
 Maine, Sir H. S. 146, 209
 Maistre, J. de 48, 209
 Malinowski, B. 12, 21–27, 31, 32, 38, 44, 105, 107, 120, 127, 132, 133, 136, 145, 152, 195, 198, 201, 209
 Mandeville, Sir J. 62, 209
 Mao elnök 68
 maorik (Új-Zéland) 56
 Marco Polo 53
 Martinique 53
 Marx, K. (marxista) 14, 18, 34, 39, 41, 44, 67, 69, 104, 135, 147, 152, 179, 189, 191
 matrilineáris 39, 199
 Mauss, M. 127
 mechanikus szolidaritás 41, 202
 Melanézia 17, 145, 203
 Mendel, G. J. 76
 mengrelek 66
 menstruáció, első 160, 165
 menyasszonyváltás 144, 155, 156, 158, 173, 184, 197, 199, 200
 mezítelen/díszített 100, 101
 min chiák 108
 missziók (keresztény) 17, 56
- mítosz 33, 52, 58, 114, 123, 180–182, 185
 Monboddo, Lord 65
 mongolok 54
 monogenizmus 61
 Montaigne, M. de 57, 58, 60, 209
 Montesquieu, báró 48
 More, H. 82, 209
 Morgan, L. H. 14, 16, 34, 40, 118, 136, 205, 209
 Morris, D. 103
 Mózes 63, 64, 81
 mulandó/nem mulandó (l. tartós/nem tartós)
 mu'ta házasság (iszlám Közép-Kelet) 177
 Müller, Max 93
 Murdock, G. P. 28, 197, 203, 209
 művészet (az antropológia, mint...) 8, 44
- nambudiri brahminok 159, 161–163
 najarok (Kerala állam, Dél-India) 159–164, 171
 nemek (jelölt/jelöletlen) 9, 10
 Nemes Vadember (fogalma) 58
Néprajzi Atlasz 152 (l. még Human Relations Area Files)
 New York 107
 Nim Chimsky (csimpánz) 88
 Noé 55, 60, 63
 nomotetikus törvények 41, 44, 77, 78, 84, 191, 200
 normalitás/abnormalitás 97–102
 normatív szabályok 112, 123 (l. még jogszabályok)
 nuerek 42, 121, 157, 171, 172, 195
 nupék 121
 nyelv 17, 22, 33, 34, 45, 46, 91–95

- Odorik testvér 53
 Olaszország 19
 Omarakana (Trobriand-szigetek)
 22, 120
 orangután 62
 osztály (társadalmi) 37

 öntözés 44

 Pál, Szent 80
 Paracelsus 61
 Pareto, V. 19
 páros 128, 129 (l. még bináris párok)
 patagóniaiak 16
 pater 116, 196
 patrilaterális/matrilaterális 201, 204
 patrilineáris/matrilineáris 39,
 142, 157, 159, 161–163, 199, 201
 pénz 131, 137, 138, 140, 147, 167, 170
 Peru 23
 Péter, Szent (l. Simon)
 Petty, Sir W. 62
 Peyrère, I. de la 63
 pira-pirana indiánok 125
 Plinius, az idősebb 53
 poligenizmus 61
 Polinézia 203
 politika 35, 39, 113, 114
 populációgenetika 36
 preadamita örökség 63, 66
 primitív (fogalma) 13, 14, 16, 18,
 120–124
 prostitúció 177
 Pul Eliya (Srí Lanka) 166, 168–170

Quarterly Review 80

 Radcliffe-Brown, A. R. 21, 24, 26,
 27, 30, 31, 35, 38, 39, 41, 107,
 127, 152, 157, 200, 201, 203, 209

 Raglan, Lord 176, 209
 reciprocitás (kapcsolatoké) 50, 127,
 128, 131, 167 (l. aszimmetria,
 szimmetria)
 régészet 12–14, 20, 43
 relativitás (erkölcsi) 58, 73, 77, 82,
 195
 résztvevő megfigyelés 22, 105
 rítus 113, 114, 160, 164–167, 169,
 174, 183, 184
 Rivers, W. H. R. 21, 22, 26, 28
 Roberts, J. M. 36, 209
 rokonság 7, 18, 23, 39, 50, 51, 179
 rokonság (fogalma) 40, 92, 115–
 117, 142
 rokonsági terminológia 21, 27,
 118 (l. még klaszszifikáló ro-
 konsági terminológia)
 Római Birodalom 52
 Rousseau, J.-J. 34, 58, 62, 65–67,
 69, 72

 Salamancai Egyetem 57
 samanizmus 194, 201
 sambandham házasság 160–162,
 164
 Sanghai 109
 Schmitt, J.-C. 82, 209
 Schneider, D. M. 34, 36, 37, 195,
 209
 Sebeok, T. A. és Sebeok, J. U. 88,
 210
 Sepulveda, J. G. de 57
 Shakespeare 55, 60
 Simon Péter/Simon mágus 185
 Socotra 53
 Spencer, H. 192
 Srí Lanka (Ceylon) 146, 162–172
 statika/dinamika 190
 státus/szerződés 146
 Stonehenge 43
 strukturális funkcionalizmus 27,
 38, 39, 41, 201

strukturális 9, 23, 30, 38, 76,
112, 202
Sydneyi Egyetem 21

számítógépek (digitális) 97
szegmentált (akefalosz) társadal-
mak 39, 122, 195
szellem/anyag ellentét 77, 78
személy/egyed 127 (l. még hiva-
talok, szerepek)
szerepek, társadalmi 111, 112,
120, 171
szerkezeti minták 175, 176
szerves analógia 27, 203
szexualitás, házasság előtti 173–
176
Szibéria 201
szimmetrikus kapcsolatok 50, 51,
130, 131
szingalézok (l. Srí Lanka)
szinkrón/diakrón 29, 202
Szíva-oázis (Nyugat-Egyiptom)
177
szociálintropológia 7, 9, 11, 12,
18, 20–31, 35, 38–46, 91, 92, 105,
106
Szociálintropológusok Társasá-
ga 22
szociobiológia 25, 76, 78, 80, 85,
86, 91, 94, 104, 117, 188
szociológia (összehasonlító) 18,
21, 26
szokásjog 26, 39, 203
szolgaság, rabszolgaság 57, 69,
153, 155
Szovjetunió 14, 22, 110
sztereotípiák (szokásoké) 168, 174

tabu 99–101, 123, 198, 203
Tali-fu (Jünnan tartomány, Kína)
108

tali-kötő szertartás 160, 161, 164
tallenszik 31, 35, 36, 38, 42, 121,
195
tamil munkások, Srí Lanka 170
taravad (najar) 159, 161–163
társadalmi struktúra 26, 27, 124,
125, 201–203
társadalom (egységei) 35–37
társadalom szegmentációja 122,
123
tartós/nem tartós 130–133, 141,
156 (l. még mulandó/nem mu-
landó)
terepmunka 8, 20, 21, 22, 24, 26,
32, 38, 105, 107–113, 121, 124–
126, 136, 142, 148, 181
természeti törvény 84, 195 (l. még
nomotetikus törvények)
testvér 40, 204
tévedés, emberi 84
Tikopia 23, 31, 35, 36, 121
többjelentésű 119, 204
Tocqueville, A. de 146
tömeg 67
történelemelőlttség 16, 17, 43
történettudomány, spekulatív
20–23, 28, 29, 43
törvény, primitív (fogalma) 113,
114
törvényesség 157–159, 171, 172,
174, 177, 187, 194
totemizmus 79, 120, 204
tréfás kapcsolat 146
tricksterek 185
Trobriand-szigetek 21, 22, 105,
120, 121, 137, 146
tudomány, az emberről szóló
(korlátai) 45
tudomány, természet- 44
Turner, V. W. 133, 134
Tylor, Sir E. B. 11, 23, 32, 33–36,
93, 192, 193, 204, 210
Tyson, Sir W. 62, 210

- ultimogenitúra 183
- unilineáris 27, 39, 42, 142, 193, 194
(l. még leszármazás)
- univerzálék, emberi 95–102, 106,
150, 151, 195–197
- unokatestvérek 165–168, 175, 201,
204
- válás 154, 161
- vallás 8, 18, 23, 45, 53, 57, 79, 113,
114, 180, 199, 204 (l. még koz-
mológia)
- Van Gennep, A. 165, 170, 171,
210
- varázslat (sorcery) 193, 204
- Vaupes (Kolumbia) 125
- Verne, J. 55
- Vico, G. 34, 64–66, 76, 181, 210
- virilokális/uxorilokális 162
- Washoe (csimpánz) 88
- Weber, M. 11, 18, 32, 39, 68, 198, 201
- Wells, H. G. 55
- Wilberforce, S., püspök 80, 81, 103
- Wilson, E. O. 25, 76, 103, 210
- Wittfogel, K. A. 44, 210
- Wittgenstein, L. 20
- Yale Egyetem 197
- Yang, M. C. 107, 210
- zoológia 11, 15, 20

Másf. Attila Tudományegyetem
Sociológiai Tanszék Könyvtár

Nyt. 5026/3

XA 84480

Osiris Kiadó, Budapest
A kiadásért felel Gyurgyák János
Olvasószerkesztő Fal Ferencné
Műszaki szerkesztő Kapitány Ágnes
Sorozatterv Környei Anikó
A címlap Fejős Zoltán
Srí Lanka-i felvételének felhasználásával készült
A nyomdai előkészítés az Osiris Kft. munkája
Tördelő Sörfőző Zsuzsa
A nyomdai kivitelezés a Széchenyi Nyomda Kft. munkája
Győr 96.K-485
Felelős vezető Nagy Iván ügyvezető igazgató

ISBN 963 379 196 0
ISSN 1219-8595



Sir Edmund Leach (1910–1989) a cambridge-i Marlborough College-ben és a Cale College-ben matematikát tanult, majd mérnöki tanulmányokat folytatott. A műszaki pálya helyett antropológiát tanult Malinowskitól Londonban a Közgazdasági Egyetemen, ahol 1947-től ő is az antropológia tanára lett. 1953-ban Cambridge-be került. 1972 és 1978 között a szociálintropológia professzora volt, s huzamosabb ideig (1966–1979) állt a King's College élén.

Első antropológiai tanulmányait a második világháború alatt írta, amikor több évet töltött a Távol-Keleten. A *rawanduzi kurdok társadalmi és gazdasági szervezete* címmel publikálta első könyvét (1940), majd Burmában a kacsinok körében folytatott intenzív terepkutatást. Ennek eredményeként írta meg legnagyobb hatású művét, a *Felső-Burma politikai rendszerei* (1954) című monográfiáját. Újabb terepmunka nyomán született meg *Pul Eliya – Egy ceyloni falu* című könyve (1961). Jelentős hatást váltottak ki az antropológia hagyományos felfogásával szembeforduló kritikai írásai, így kiemelkedő cikkgyűjteménye, *Az antropológia újragondolása* (1961). Rádió-előadásait *Megszökött világ?* (1967) címmel tette közzé. A mítoszok, a szimbólumok kutatása a strukturalizmus-hoz kötötte: *A Teremtés könyve mint mítosz* (1969), Claude Lévi-Strauss (1970), *Kultúra és kommunikáció* (1976).

Az angolul 1982-ben publikált *Szociálintropológia* egyéni hangú vallomás az antropológiáról. Leach oly módon ismerteti meg az olvasót az antropológia főbb kulcskérdéseivel, hogy a polemikus érveléssel, a példák elemzésével összegzi egy gazdag életmű legfontosabb gondolatait.

880 Ft

ISBN 963 379 196 0



9 789633 791967